

MANUALI COLONIALI

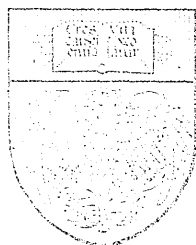
**A CURA DELL'UFFICIO STUDI DEL
MINISTERO DELL'AFRICA ITALIANA**

M. M. MORENO

LA DOTTRINA DELL'ISLAM

L. CAPPELLI EDITORE - BOLOGNA

The University of Chicago
Library



MANUALI COLONIALI

A CURA DEL MINISTERO DELL'AFRICA ITALIANA

- 1 - M. M. MORENO - La dottrina dell'Islâm. 2^a edizione riveduta L. 12,—
- 2 - A. POLLERA - Le popolazioni indigene dell'Eritrea L. 16,—
- 3 - N. PUCCIONI - Le popolazioni indigene della Somalia Italiana L. 8,—
- 4 - A. BERTOLA - Il regime dei culti nell'Africa Italiana . . . L. 11,—

M. M. MORENO
11

LA DOTTRINA DELL' ISLAM

2^a EDIZIONE RIVEDUTA



BOLOGNA
LICINIO CAPPELLI - EDITORE

BP161
.M82

PROPRIETÀ LETTERARIA

Copyright by L. Cappelli, Bologna



On: Inst.

PREFAZIONE ALLA I EDIZIONE

Il presente libro, come dice il suo titolo, esamina la religione di Maometto nelle formulazioni ufficiali che essa ha ricevute presso le varie confessioni costituenti il mondo islamico contemporaneo. Poichè dell'Islâm intende illustrare soltanto la dottrina, tralascia, all'infuori di pochi cenni indispensabili, quella parte di notizie storiche, geografiche, statistiche, culturali che altri manuali più vasti sogliono portare, e, in compenso, svolge punti che alcuni di questi trascurano. Poichè la dottrina che prende in considerazione è quella ufficiale d'ogni confessione, omette di discorrere di tutte quelle correnti di pensiero che non hanno avuto consacrazione canonica, anche se hanno portato la loro indagine nel campo religioso — com'è, ad esempio, il caso della filosofia araba — e non s'indugia sulle interpretazioni e deformazioni popolari. Poichè mira a far comprendere l'Islâm d'oggi, lascia fuori ciò che appartiene esclusivamente al passato, e non ha risonanza nel presente, come, ad esempio, le teorie di una pleiade di sette totalmente scomparse; mentre, per converso, studia attentamente i movimenti modernisti islamici; perchè, se oggi essi non hanno ancora raggiunto il punto d'assetto, hanno l'interesse dell'attualità, e preparano la dottrina di domani.

Manuale coloniale, il volumetto tiene sempre presenti le colonie italiane, e si diffonde su quelle nozioni che possono aiutare a conoscere gl'istituti delle popolazioni musulmane soggette al nostro dominio.

Tale l'economia del mio lavoro. Il quale è il rifacimento, in un quadro più vasto, delle mie oramai esaurite « Brevi Nozioni d'Islâm » (1), che sono state benevolmente accolte dal pubblico, e hanno avuto l'onore di essere citate dal nostro massimo islamista, l'Accademico d'Italia S. E. Carlo Nallino, nel suo articolo « L'Islamismo », pubblicato sull'Enciclopedia Italiana.

Auguro a questa nuova edizione eguale consenso; e oso lusingarmi che essa possa portare un sia pur modesto contributo a quella conoscenza dei popoli orientali che è indispensabile presupposto all'adempimento della missione che il Duce ha assegnata all'Italia in Asia e in Africa.

Roma, dicembre 1934-XIII.

MARTINO MARIO MORENO

(1) M. M. MORENO, *Brevi nozioni d'Islâm*. Rapporti e monografie del Governo della Cirenaica, Ufficio Studi. Tripoli, 1927.

PREFAZIONE ALLA II EDIZIONE

La prima edizione della mia Dottrina dell'Islâm è esaurita. Approfitto della ristampa per qualche ritocco, qualche aggiunta e qualche aggiornamento, in relazione alla conquista dell'Impero e ai sempre più estesi contatti dell'Italia fascista col mondo musulmano.

Roma, gennaio 1940-XVIII.

MARTINO MARIO MORENO

T R A S C R I Z I O N E

- ' dev'essere pronunziato come un forte *iato* fra due vocali. Ad esempio: *qâ'im* dev'essere pronunziato *qâ-im* e non *qâim*.
- ' che dovrebbe essere sentito da un arabo, è ancora più marcato che '.
- č in parole turche, persiane e galla, si pronunzia come l'italiano *c* in *cece*.
- đ è la pronunzia enfatica di *d*, ottenuta appiattendo la lingua contro il palato.
- dh si pronunzia come *th* inglese in *the*; quasi *ds*.
- g anche dinanzi a *i* ed *e* va pronunziato duro, come *g* italiano in *gola*, *gh* italiano in *ghiro*, *g* inglese in *give*.
- ğ si pronunzia sempre come *g* italiano in *gelo*. Es. *Ğa'far* pron. *Già'far*.
- gh è un *g* duro aspirato; press'a poco come *g* intervocalico di certi dialetti tedeschi.
- h si pronunzia come *h* inglese in *home*, *hot*.
- ħ è un'aspirazione più profonda della precedente.
- kh si pronunzia come *ch* del tedesco in *Nacht*.
- n si pronunzia sempre come in *naso*, mai come in *angelo*, *angolo*.
- ö in parole turche, si pronunzia come *ö* tedesco in *schön*.
- q è un *k* enfatico.
- s si pronunzia sempre duro come in *sonno*, mai dolce come in *rosa*.
- ş è *s* enfatica.
- sh si pronunzia come *sh* inglese in *shepherd* e *sc* in *sciatica*.
- t è l'enfatica di *t*, ottenuta appiattendo la lingua contro il palato.
- th si pronunzia come *th* inglese in *thing*; quasi *ts*.
- ü in parole turche, si pronunzia come *ü* tedesco in *über*, *u* francese in *dodu*.
- z si pronunzia come *s* italiano in *rosa*; mai come *z* italiano in *zero* o *zio*.
- ž è l'enfatica di *z*.
- w si pronunzia come *w* inglese in *winer*, *u* italiana in *uovo*.
- y come *y* inglese in *yes*, *i* italiana in *gennaio* (*gennajo*). Come vocale in parole turche indica *i* scura.
- I nomi di località e di persone dell'Africa italiana sono trascritti secondo le norme ufficiali.

INTRODUZIONE

ORIGINE E SVILUPPO DELL'ISLAM

Il sorgere dell'Islàm. — L'Islàm sorge nella penisola arabica nella prima metà del settimo secolo di Cristo.

Gli Arabi professavano allora l'idolatria. Forti nuclei di Ebrei, però, stabiliti da secoli nella penisola, avevano fatto proseliti, e rese familiari agli Arabi molte delle loro pratiche, credenze e tradizioni religiose.

Alcune tribù seguivano il Cristianesimo; e idee e tradizioni cristiane, sebbene alterate e provenienti piuttosto da fonti apocrife che dai testi canonici, correvano, accanto alle leggende bibliche e talmudiche e con contaminazioni gnostiche (1), la penisola.

Così, insieme con gli astri, le pietre, gli alberi, e gl'idoli, si venerava anche *Alláh* (Iddio), spesso identificato con il dio supremo dell'Olimpo tribulizio; e i nomi di Mosè e di Cristo, dei Patriarchi e di Maria erano noti a tutti gli Arabi, i quali si consideravano, anzi, come discendenti di Joctàn (Genesi X, 28) e di Ismaele, figlio di Abramo da Agar.

Il centro religioso più importante della penisola arabica era la *Ká'bah*, un edificio di forma cubica che si diceva costruito da Abramo, e nel quale si adorava,

(1) Vedere M. GUIDI — *Storia della religione dell'Islam* — Torino, 1935, cap. I.

1. — *La dottrina dell'Islam.*

insieme con Allâh e gl'idoli di tutte le tribù, una pietra nera caduta dal cielo.

Alla *Mecca* (*Mákkah*), la città ove sorgeva la *Ká'bah*, nella regione del *Hîġâz* (*Hegîâz*), traevano ogni anno in pellegrinaggio tutte le stirpi della penisola; e l'afflusso di tanti visitatori era fonte di gran lucro per la tribù di *Quráysh*, abitatrice della città e guardiana del tempio.

Alla Mecca, appunto, dalla famiglia *qurayshita* dei *Banî Hâshim*, nacque nel 570 o 571 d. C. Muḥammad (*Maometto*) ibn 'Abd-Allâh ibn 'Abd-al-Múṭṭalib.

Rimasto in tenera età orfano del padre e della madre, e cresciuto nella povertà, egli raggiunse in seguito posizione agiata, divenendo l'agente commerciale e, più tardi, il marito della ricca *Khadiġah* (*Chadigia*), per conto della quale condusse più volte carovane in Siria.

Ma, all'improvviso, il commerciante della Mecca, probabilmente sotto l'influsso dei contatti avuti con Cristiani ed Ebrei incontrati nei suoi viaggi, od anche con alcuni suoi compatrioti dalle tendenze monoteistiche, si trasformò nel predicatore d'una nuova fede, fondata sul culto dell'unico Iddio.

Una notte di *Ramaḍân* dell'anno 610 o 611 — narrano le sue biografie — essendo oramai in età di quarant'anni, egli ebbe una meravigliosa visione. L'arcangelo Gabriele gli apparve, e, presentandogli un foglio di seta coperto di scrittura, invitò lui, illetterato, a leggere. Era un capitolo del Corano. D'allora in poi fu tutta una serie di rivelazioni nelle quali era bandita l'unità divina e proscritta l'idolatria, e gli uomini erano chiamati a far penitenza, per salvarsi dall'ira di Allâh, offeso del culto prestato ad altri esseri. Maometto ebbe per primi seguaci la moglie *Khadiġah*, il cugino 'Alī, ch'egli aveva adottato per figlio e al quale diede più tardi in moglie la sua figliola *Fâtimah*, e l'altro suo figlio adottivo *Záyd*. Ma quando, procla-

mandosi Profeta d'Allâh, egli passò a predicare il nuovo verbo ai suoi contribuli, incontrò indifferenza e derisioni dapprima, poi addirittura persecuzioni. Nel 622 i suoi rapporti con i Qurayshiti erano divenuti talmente tesi che, insieme con lo scarso drappello dei suoi seguaci, egli si trasferì a *Yáthrib*, città a nord della Mecca (chiamata dipoi Medina), nella quale le idee monoteistiche diffuse dalla presenza d'una numerosa colonia di Ebrei costituivano un ambiente più propizio alla sua predicazione.

Questa emigrazione (in arabo *hiğrah*, donde *Ègira*) segna un'importante svolta nella storia dell'Islâm, che non a torto ne ha fatto il punto di partenza della sua Era.

La maggior parte degli Arabi di Medina (*Madīnah*) è presto guadagnata alla nuova fede. La giovane comunità religiosa si trova in breve siffattamente accresciuta, da assumere la forza e la consistenza d'un piccolo stato, retto dal Profeta fuoruscito. Questi si vale ora dei mezzi temporali acquistati per distruggere le opposizioni interne ed esterne. Egli non è più soltanto l'Apostolo di Dio: ne diventa il campione. La guerra contro gl'infedeli diventa un precetto. I Qurayshiti, refrattari alla persuasione, saranno piegati con la spada. Le ostilità fra Medina e la Mecca, iniziatesi con un sanguinoso rovescio degl'Idolatri, si protraggono per otto anni. Durante questo periodo Maometto non è soltanto il capo spirituale, ma anche l'amministratore, il giudice e il duce dei suoi seguaci. Nella sua mente, come in quella dei suoi devoti, la funzione religiosa e quella temporale si confondono e s'identificano. Preposto da Dio alla comunità musulmana, egli è in ogni suo atto ispirato dal cielo. Le rivelazioni scendono ora a risolvere situazioni politiche, a dirimere controversie giudiziarie, a stabilire forme di governo e d'amministrazione.

La lotta fra la Mecca e Medina trascina nel suo

vortice le altre genti della penisola arabica. Due coalizioni si formano, e il blocco islamico — tenuto insieme, invero, più dalla politica che dalla religione — sovrappiù il blocco pagano.

Nell'anno 630 Maometto entra trionfante alla Mecca, e distrugge con le proprie mani gl'idoli raccolti nella Ká'bah. Ma saggiamente egli conserva a questa la funzione di santuario comune degli Arabi, dichiarandola « Casa di Dio »; erige ad obbligo dei fedeli la consuetudine del pellegrinaggio; riconsacra la pietra nera; dà la sanzione d'Allàh alle tradizionali cerimonie. Schiacciati ed espulsi (prima ancora che fosse conquistata la Mecca) gli Ebrei, i quali erano rimasti, come sempre, attaccati alla fede avita; forte dell'adesione delle più potenti tribù arabe; sottomessi i Meccani, sgominati i loro fautori Beduini; visitato da ambascerie recanti l'omaggio delle più lontane regioni dell'Arabia, Maometto vede ora aderire al suo sistema politico religioso quasi l'intera penisola. Pensò egli al dominio del mondo? O la grande idea nacque soltanto nelle menti dei suoi successori? È problema estraneo al nostro argomento (1). Certo, lui vivente, la sua propaganda, le armi in pugno, varca i limiti dell'Arabia.

Maometto e l'Islâm. — L'8 giugno 632 il Profeta veniva a morte. Noi non daremo un giudizio sulla sua opera, nè dibatteremo il quesito s'egli fosse un allucinato o un impostore o l'uno e l'altro insieme. Còmpito di questo lavoro è di far conoscere non già ciò che Maometto fu nella storia, ma ciò che egli è per i suoi fedeli. Per costoro Egli è l'uomo più grande che mai sia vissuto, il rappresentante più insigne dell'U-

(1) Vederne la impostazione e la discussione negli *Annali dell'Islâm*, e negli *Studi di storia orientale* del principe LEONE CAETANI. Milano, 1911.

manità, la quale non sarebbe stata degna di esistere se non avesse un giorno dovuto sublimarsi in Lui; il fulcro del mondo; l'ultimo e il più grande dei profeti, venuto su questa terra per diradarvi le tenebre dell'errore e spandervi la luce della verità.

Noi ci siamo attenuti ai particolari strettamente storici (ma quanto non aderisce, anche a questi, di leggenda?) della sua biografia; ma se i limiti di questo compendio ci consentissero un'esposizione meno sommaria della religione islamica, dovremmo parlare dei prodigi che circondarono la sua nascita, ed enumerare i miracoli da lui operati, e seguirlo nella sua meravigliosa ascensione al cielo.

Storicamente la religione che Maometto ha legata all'umanità è un sincretismo di idee e norme cristiane e giudaiche e di consuetudini dell'Arabia pagana. Dal punto di vista islamico, invece, la religione predicata dal Profeta è in ogni sua parte d'origine divina. Gli elementi comuni con il Giudaismo e il Cristianesimo si spiegano con il fatto che la Legge di Dio è essenzialmente una. Egli l'ha più volte rivelata per mezzo di successivi profeti; ma ogni volta l'umanità ha dimenticata, sfigurata, posta in non cale la rivelazione ricevuta. Le consuetudini arabiche che il Corano ha ratificate erano parte integrante della « religione d'Abramo », padre degli Arabi, che Maometto è venuto a restaurare. Quello che del Cristianesimo, del Giudaismo e del Paganesimo egli proscrive è arbitraria ed empia aggiunta all'autentica rivelazione.

Evoluzione dell'Islâm. — Motivi fondamentali della predicazione di Maometto erano: l'unità di Dio, la missione profetica di Maometto, la resurrezione dei corpi, il giudizio finale, i premi del Paradiso e i tormenti dell'Inferno; l'assoluto potere di Dio e l'obbligo di rimettersi totalmente a Lui. Quest'ultimo princi-

pio (1) dava il nome alla nuova fede. Egli imponeva la purità, la preghiera, il digiuno, l'elemosina, il pellegrinaggio alla Mecca. Bandiva contro gl'infedeli l'obbligo della guerra santa. Legislatore, regolava con varie disposizioni i principali atti della vita sociale; stabiliva le pene dei delitti più gravi e frequenti; dettava norme rudimentali per il funzionamento della comunità.

Ma non bisogna credere ch'egli lasciasse ai suoi fedeli un corpo costituito di dottrine e di precetti. Nè la sua predicazione nè la sua legislazione erano state sistematiche. Privo d'ogni cultura, il « Profeta illetterato » aveva espresso la sua fede non in ordinati sillogismi, ma in versetti pieni, sì, di entusiastico calore, ma spesso incongruenti; capo dello staterello di Medina, aveva legiferato alla giornata, dettando una norma per ogni caso, senza mai porre principi generali.

Alla sua morte i suoi insegnamenti non erano ancora stati messi insieme. Quando saranno stati raccolti nel Corano, essi non costituiranno un codice organico, ma un insieme confuso di dottrine e norme poco chiare e spesso anche contraddittorie.

Un lungo lavoro di coordinazione e d'integramento sarà pertanto necessario. A quest'elaborazione concorreranno gli elementi più eterogenei. Tra le raffinate popolazioni dell'Îrân soggiogato e del mutilato impero bizantino, avvezze alla speculazione filosofica e alle dispute religiose, la fede semplice e ingenua dei rozzi Beduini si trasformerà in un sistema teologico, etico e giuridico ben congegnato e compiuto in ogni sua parte.

Noi ci proponiamo di esporre le istituzioni islamiche al loro punto d'arrivo. Quindi daremo delle fasi da

(1) « *Islâm* » significa dedizione, abbandono, consegna totale di sè; « *múslim* » è colui che si abbandona (a Dio). L'italiano *musulmano* deriva da « *muslimân* » plurale persiano di « *múslim* ».

esse attraversate nel loro sviluppo solo qualche notizia sommaria, atta a gettar luce su quella che divenne la forma definitiva della dottrina (1).

L'essenza dell'Ortodossia. — Come nella chiesa cristiana, il Dogma si formerà attraverso la lotta contro le eresie.

Nel dilagare delle opinioni, s'imporrà la tendenza che si farà valere come più vicina allo spirito del Corano.

L'idea centrale dell'Ortodossia nel campo teologico sarà quella d'un unico Iddio, signore assoluto del mondo e non avente nulla in comune con le sue creature. In questo l'Ortodossia rifletterà fedelmente il motivo dominante della predicazione profetica. Nato come reazione al politeismo degli Arabi, il monoteismo maomettano supererà in severità quello ebraico. Dappertutto esso vedrà una minaccia al culto dell'unico Iddio. E poichè « Iddio » è soprattutto « il Signore », fede assoluta vorrà anche dire « assoluto omaggio ». Dinanzi al padrone onnipotente la creatura dovrà umiliarsi fino all'annientamento. La più timida affermazione di sè equivarrà a un atto di lesa maestà, di ribellione. Se Yahwèh, nel Vecchio Testamento, è un « Dio geloso », nell'Islâm saranno i fedeli ad essere gelosi per il proprio Dio. Nel pullulare delle sette e delle teorie, prevarranno dunque come Ortodossi quegli assolutisti della monarchia divina che avranno difeso con più vigile e sospettoso zelo le prerogative dell'Autocrate supremo. Ogni teoria sarà valutata alla stregua della sua conciliabilità con l'unità e sovranità di Dio (*tawhîd*).

Altro principio dell'Ortodossia sarà la fedeltà alla

(1) Per la parte storica consigliamo soprattutto il volume dell'accademico d'Italia S. E. MICHELANGELO GUIDI: *Storia della religione dell'Islâm*. Torino, U.T.E.T., 1935-XIII.

Súnnah, per la quale il miglior commento del Corano sarà cercato nel modo di pensare e d'agire del Profeta e delle generazioni a lui più vicine.

Dalla *Súnnah* appunto (che verrà meglio definita nel terzo capitolo), gli Ortodossi prenderanno il nome di Sunniti.

Ogni movimento di riforma che si produrrà nell'Islâm, agiterà le bandiere del *Tawhîd* e della *Súnnah*.

Le sette teologiche. — Una delle prime questioni che l'Islâm discusse fu quella dell'intervento divino nell'andamento del mondo e nella condotta umana. Maometto aveva spesso spiegato fatalisticamente gl'insuccessi della sua propaganda e i rovesci incontrati dai Musulmani nella loro lotta contro i Qurayshiti. Gl'infedeli rimanevano sordi alle sue esortazioni? Gli era che Iddio aveva suggellato i loro cuori e le loro orecchie e posto un velo sui loro occhi (Sûrah II, 5-6). I Musulmani riportavano una sconfitta, lasciando molti dei loro sul campo? Il Profeta rianimava i superstiti dicendo che i caduti, anche se fossero rimasti nelle loro case, sarebbero morti in quel giorno, segnato come l'ultimo nel libro del loro destino.

Per contro numerosi altri passaggi del Corano attestavano la libertà e responsabilità dell'uomo.

Sorse così la disputa sul *qâdar*, o divino decreto, che diè luogo alla formazione di due sette. La prima, che dall'oggetto delle sue indagini prendeva il nome di *Qadariyyah* (1) attribuiva all'uomo la pienezza del libero arbitrio; la seconda, chiamata dei *Ġabariyyah*, non faceva alcuna distinzione tra atti coscienti e atti involontari, e affermava il *ġabr*, o «coazione» esercitata dalla divinità sull'uomo, il quale non sarebbe altro che un burattino mosso dai fili della Provvidenza.

(1) Sull'origine del nome vedi C. A. NALLINO, *Rivista di Studi Orientali*, vol. VII, Parte I, pag. 461.

Così gli uni non facevano alcuna parte a Dio nelle azioni delle creature, concedendo a queste un'indipendenza che non poteva non allarmare i vigili custodi delle prerogative divine; gli altri omettevano di spiegare perchè l'uomo, strumento inconscio della divinità, pagasse nell'altra vita il fio di peccati involontariamente commessi, o ricevesse il premio di meriti che non erano suoi.

Altro problema. Il Corano, come la Bibbia, parla spesso di Dio in termini che potrebbero trarre il credente a raffigurarsi la divinità come dotata di forme e passioni umane. Ad esempio, si fa menzione della mano e del volto d'Allâh, si rappresenta Iddio come maestosamente seduto sul suo trono, gli si attribuiscono spostamenti nello spazio. Ora, se si pensa quanto fossero grossolane le concezioni religiose degli Arabi e di altri popoli pagani convertiti all'Islamismo, si comprende come una parte dei credenti inclinasse a prendere letteralmente siffatte espressioni.

A questi Antropomorfisti (*Mushâbbihah*) si contrapponevano i *Mu'âttilah* o « spogliatori », che, facendo della divinità una pura essenza inconoscibile e indefinibile, la spogliavano di ogni attributo, anche immateriale, non tenendo così conto degli epiteti che il Corano dà ad Allâh e delle perfezioni di cui lo adorna.

Costoro fuggivano, in tal modo, oltre all'antropomorfismo, anche l'antropopatismo, ma mostravano di non comprendere che nessuna religione (che non si riduca a mero sistema filosofico) è possibile, senza un certo grado di umanizzazione della divinità.

Essi avevano quindi contro di sè i *Şifâtîyyah*, i quali, variamente spiegandoli, ammettevano gli attributi (*şifât*).

Terza fonte di controversie era la natura del Corano: parola di Dio: dunque eterno e immateriale come tutto ciò che è di Lui — ragionavano gli uni; rivelato

nel tempo ed espresso in segni ed in suoni: quindi creato e materiale — obiettavano gli altri.

Su questo terreno, appunto, la lotta teologica ebbe i suoi episodi più violenti.

La teoria della creazione del Corano, sostenuta dai *Mu'taziliti* (1), divenne sotto il califfato di al-Ma'mûn (813-833), al-Mu'taşim (833-842) e al-Wâthiq (842-847), dottrina di stato; e la *Mihnah* (Inquisizione) perseguì in ogni modo i partigiani dell'opinione contraria. Ma sotto al-Mutawâkkil (847-861) i persecutori divennero perseguitati, e il dogma dell'eternità del Corano fu definitivamente acquisito all'ortodossia.

I *Mu'taziliti*, oltre a considerare il Corano come creato, erano qadariti e antiattributisti; piuttosto che fondarsi sui testi sacri, chiedevano armi alla logica e alla dialettica e, in genere, alla cultura greca, che si andava allora diffondendo attraverso alle traduzioni promosse dai califfi; e di sillogismo in sillogismo arrivavano, — sia nelle questioni su accennate, sia nelle innumerevoli altre sollevate dallo spirito cavilloso delle province strappate all'impero bizantino, — a conclusioni ch'erano in totale antitesi con lo spirito del Corano. *Mu'tazilismo* divenne sinonimo di eresia.

Le sette sopra nominate rappresentano le divisioni principali, ma altre ve n'erano ancora che in parte menzioneremo più sotto, e in parte passeremo sotto silenzio; e ogni divisione aveva le sue suddivisioni, frazionate alla lor volta; cosicchè gli scrittori musulmani arrivavano a enumerare ben settantatrè sette.

Tradizionalismo, ash'arismo e mâturidismo. — In questo groviglio d'opinioni, l'Ortodossia teneva un metodo che, sebbene fosse la negazione d'ogni pensiero,

(1) Sull'origine del nome e sul suo significato vedasi: C. A. NALLINO, *Rivista di Studi Orientali*, vol. VII, Parte I, pagg. 429 sgg.

era il più sicuro, e il più conforme al concetto di « fede ». Presa nel vortice delle varie tendenze, essa si teneva saldamente alla lettera del Corano e della Tradizione, rinunciando a risolverne le contraddizioni. Tale fu la regola di *Aḥmad ibn Ḥanbal* (m. 855), giurista e teologo. Anche oggi, del resto, i catechismi (*'aqīdah*, pl. *'aqā'id*) non seguono altra via: essi giustappongono proposizioni contraddittorie, lasciando ai commenti teologici il compito di metterle d'accordo (1).

La tendenza di *Aḥmad ibn Ḥanbal* è oggi continuata dai seguaci della sua scuola giuridica, che sono, dunque, ḥanbaliti giuridicamente e teologicamente, e anche da altri, che al nome di *ḥanbalīyyah* preferiscono quello di *salafīyyah*, o seguaci della tradizione, antispeculativa, delle prime generazioni (*salaf*=i primitivi).

Ma nella lotta contro i Mu'taziliti la mancanza di preparazione dialettica metteva l'Ortodossia in posizione di grande inferiorità. Il bisogno d'un sistema chiaro, ordinato e coerente era vivamente sentito.

Chi colmò la lacuna fu *al-Ash'arī* (873-936), il quale avviò la teologia per nuovi sentieri. Al metodo sino allora seguito dell'Ortodossia egli, che non per nulla fino ai quarant'anni era stato mu'tazilita, sostituì quello della dimostrazione razionale.

Conciliando la tradizione con la ragione, e tenendosi lontano dagli estremi, egli costruì un sistema che, perfezionato dai suoi discepoli, finì con l'essere adottato dalla grande maggioranza del mondo sunnita, cioè dai mālikiti, dagli shāfi'iti e anche da molti degli ḥanafiti.

Quasi contemporaneamente un altro teologo, *al-Māturīdī* (m. 944-5 a Samarcanda) continuando la tradizione teologica del giurista Abū Ḥanīfah (m. 767), fondava nel Turkestan un sistema analogo che fu adot-

(1) Sullo sviluppo del catechismo vedasi: A. S. WENSINCK, *The Muslim Creed*. Cambridge, 1922.

tato dai Musulmani ortodossi di stirpe turca, e, in genere, dai seguaci del rito ḥanafita.

Poichè i Musulmani ortodossi dei nostri territori africani sono prevalentemente ash'ariti, nell'esposizione della dogmatica sunnita noi terremo soprattutto presente il primo sistema, che è di gran lunga il più diffuso nell'Islâm sunnita.

Le scuole di diritto canonico. — L'Islâm ortodosso non si esaurisce nella scienza di Dio. Accanto al Dogma sta la Legge. Ora, come l'interpretazione del Corano suscitò controversie nel campo della dottrina della fede, così molteplici furono i sistemi per dedurre dalla parola di Dio e del suo Profeta una teoria completa e organica dei doveri. Quattro scuole o riti (*madhâhib*) — ḥanafita, mālikita, shāfi'ita, ḥanbalita — sono prevalse nell'Islâm ortodosso. Noi ne parleremo nel terzo capitolo.

Il misticismo. — Con il terzo secolo dell'Egira l'elaborazione dell'Islâm sarà un fatto compiuto. La legge e la dottrina saranno state fissate nella loro parte sostanziale. Nei secoli successivi, tuttavia, esse verranno approfondite e perfezionate, e non mancheranno correnti rinnovatrici e pensatori originali come *al-Ghazzâlî* (1059-1111), ash'arita, che, padrone di tutte le scienze religiose, le ringiovanirà con l'afflato del suo genio, le difenderà contro gli attacchi della filosofia peripatetica, e ne comporrà una specie di « Summa » che sarà il codice dell'Islamismo. Ma poichè questo, nel frattempo, avrà dato segni di stanchezza sotto il peso delle definizioni sottili e delle prescrizioni minuziose, e avrà asserito imperiosamente i bisogni del cuore, al-Ghazzâlî saprà tener conto nel suo sistema anche di questo impulso; e avrà così il merito di alleare l'Ortodossia al Misticismo (*Sufismo*): movimento di particolare rilievo, anche per importanti fenomeni

a cui ha dato origine sia in Africa sia nel mondo musulmano in genere, al quale dedicheremo uno speciale capitolo.

Gli scismi politici. — Ed ora alla nostra definizione dell'Ortodossia musulmana manca ancora un elemento. L'Islâm non è solo tutto quello che abbiamo detto, ma è anche una postuma professione di fede politica. È questa una fatale conseguenza dell'identificazione, che la comunità musulmana fin dai suoi inizi presenta, dei concetti di Chiesa e di Stato.

Alla morte di Maometto (632) i Musulmani elessero a loro capo, con il titolo di « vicario del Profeta di Dio (*khalîfatu rasûli-llâh*) », *Abû Bakr*. Questi morì nel 634 dopo aver fatto riconoscere come suo successore *'Umar ibn al-Khaţţâb* (634-644), dopo del quale fu eletto califfo *'Uthmân ibn 'Affân* (644-655). Queste successive designazioni avevano lasciato deluso *'Alî*, il quale, come figliuolo adottivo e genero del Profeta, e come uno dei primissimi convertiti, si riteneva il successore legittimo di Maometto. Egli aveva molti partigiani, ai quali si aggiunsero tutti i malcontenti per i favoritismi che *'Uthmân* usava ai suoi congiunti, i Banî Umáyyyah, cui erano state distribuite tutte le migliori cariche dello stato, sebbene fossero musulmani della ultima ora. *'Uthmân* fu ucciso in una rivolta, e *'Alî* venne chiamato a succedergli. Ma contro di lui insorse il capo dei Banî Umáyyyah, *Mu'âwiyah*. Mentre ardeva la lotta fra i due rivali, spalleggiati dai rispettivi partigiani, un terzo gruppo di fedeli, ripudiando entrambi i pretendenti, si costituì in un partito armato — i *Khāriġiti* — ribelli all'autorità statale. Caduto *'Alî* sotto il pugnale di uno di costoro (661), *Mu'âwiyah* ebbe assicurato il trono, e fondò la dinastia degli Umáyyyadi (661-744).

I partigiani di *'Alî*, sotto il nome di *Shi'ah*, o « seguaci », si raggrupparono intorno ai figli che egli aveva

avuti da Fâtimah figlia di Maometto, *al-Hâsan* e *al-Husâyn*. Morti anche questi senza avere conseguito il trono, la Shî'ah seguì a cospirare, prima contro gli Umayyadi e poi contro i califfi 'Abbâsidi, a favore dei discendenti di 'Alî e Fâtimah, nei quali vedeva i soli legittimi eredi del califfato.

In egual modo sopravvisse il partito khâriğita, che considerava illegittimi, perchè cattivi musulmani, gli occupatori del trono califfale.

L'Islâm rimase così diviso in tre campi: la maggioranza, che riconobbe l'autorità dei califfi di Damasco e di Baghdâd, finchè l'impero non si smembrò in vari stati; gli Sciiti e i Khâriğiti.

Data l'equazione Chiesa = Stato, e dati i motivi religiosi che ciascuno dei tre gruppi poneva a base del suo atteggiamento, il dissidio politico si risolvette in uno scisma religioso, che si andò accentuando con il diverso orientamento che prese, naturalmente, nei tre campi, lo sviluppo dottrinale dell'Islâm.

Il Sunnismo, con la sua teologia ash'arita o mâturîdita o hanbalita e con le sue quattro scuole giuridiche, si sviluppò nel primo campo; mentre Khâriğiti e Sciiti ebbero i loro propri sistemi teologici, a fondo mu'tazilita, e le loro scuole giuridiche.

L'origine politica dei tre grandi gruppi in cui è diviso l'Islâm si ripercuote, come dicevamo, in una postuma professione di fede politica. I Sunniti non solo considerano come legittimi, ma quasi santificano i primi quattro califfi Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân, 'Alî, ai quali danno l'epiteto di « ben diretti »; credono nella buona fede di Mu'âwiyah, e riconoscono validi i titoli dei successivi califfi; gli Sciiti (1) lanciano imprecazioni contro Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân, usurpatori del

(1) Ad eccezione dei *Zayditi*, che, in questo, sono, in genere, più moderati. Vedansi le pagg. 115 sgg., e l'esposizione particolareggiata della questione che dò nel mio studio *La Dottrina Zeidita nello Yemen*, in: *Rivista delle Colonie*, 1929, pag. 392.

trono dovuto ad 'Alī, e solo alla discendenza di questo riconoscono il diritto di aspirare alla dignità di supremo capo della comunità islamica; i Khāriḡiti pretendono che nessuna delle dinastie che tennero il califfato abbia occupato legittimamente il trono.

Sciiti e Khāriḡiti sono i principali rappresentanti del settarismo musulmano.

Accanto ad essi esistono altre sette, sorte più tardi e per altre ragioni (1).

Noi dedicheremo la maggior parte della nostra trattazione all'Islām sunnita, riservando all'Islām scismatico ed eretico il penultimo capitolo.

L'Islām moderno. — Il contatto con l'Occidente suscita movimenti di rinnovazione nell'Islām. Noi ne tratteremo nell'ultimo capitolo.

(1) Secondo le statistiche L. MASSIGNON (*Annuaire du monde musulman*, ed. III, 1929) i Sunniti sono 224.000.000, compresi i Wahhābiti; gli Sciiti 22.000.000; i Khāriḡiti 500.000; un altro milione è rappresentato da Yazīditi, Bābisti, Azalisti, Bahā'isti. In tutto 247 milioni e mezzo di Musulmani: cifra largamente approssimativa.

CAP. I. — IL DOGMA

L'Islâm. L'oggetto della fede. — L'Islâm è la religione dell'assoluta subordinazione ai voleri di Dio. *Islâm* significa *dedizione*.

Esso implica la perfetta obbedienza agli ordini comunicati dalla Divinità per mezzo del suo Profeta.

All'Islâm deve andare unita la fede (*īmān*), che consiste nel credere nella missione del Profeta e nella verità delle cose che Iddio, per mezzo suo, ha rivelate. Per i Mātūrīditi, anzi, fede ed Islâm sono una cosa sola.

La fede ha, agli effetti giuridici, la sua manifestazione esterna nel credo musulmano, risultante dalla duplice attestazione della credenza in Dio e della credenza nel suo Profeta.

« Non vi è Dio fuor che Dio (*Allāh*), e Maometto è il Profeta (*rasūl*) di Dio »: tale è la formula che apre l'ingresso nella comunità musulmana (1).

Gli attributi divini. — Non basta credere nell'esistenza di Dio, ma è necessario avere anche un'idea —

(1) Nel trattare del dogma prendo a base principale l'esposizione di *Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī*, con i commenti d'*al-Bāġūrī*, *ad-Dasūqī* e *an-Nāwawī*, segnalando le più importanti differenze di principio che si presentano nelle altre scuole teologiche.

Per quella mātūrīdita mi avvalgo soprattutto di: *Kitāb naẓm al-farā'id wa-ġam' al-fawā'id fī biyān al-masā'il allātī waqa'a fihā l-ikhtilāf bayn al-Mātūrīdiyyah wa-l-Ash'ariyyah fī-l-'aqā'id*, li-'Abd ar-Raḥīm ibn 'Alī ash-shakhīr bi-Shaykh-zādah, Cairo, 1252 H, cfr. anche *ar-Rawḍah al-baḥiyyah fī mā bayn al-Ashā'irah wa-l-Mātūrīdiyyah li-l-'allāmah al-Ḥasan ibn 'Abd al-Muḥsin*, Ḥaydarābād, 1322 H.

sommaria per l'incolto, precisa e ragionata per chi è in grado di affrontare le difficoltà della indagine teologica — dei suoi attributi (*ṣiḡāt*).

A Dio si devono riferire, in generale, tutte le perfezioni: in particolare gli appartengono venti attributi della necessità, venti dell'impossibilità, e uno della possibilità.

Cominciamo dagli attributi necessari. Anzitutto abbiamo un attributo personale, l'esistenza, che per i Māturīditi s'identifica con l'essenza stessa (*dhāt*) di Dio. Seguono cinque attributi chiamati negativi, perchè escludono altrettante imperfezioni. Sono: la priorità (eternità nel passato), la permanenza (eternità nel futuro), che per i Māturīditi è esistenza continuata, la dissimiglianza dalle cose contingenti, l'autosussistenza, l'unità. Come dissimile dalle cose contingenti, Iddio non rientra in alcuna delle categorie sotto le quali si classificano gli enti di questo mondo: non è corpo, sostanza nè accidente; è esente dalle note della spazialità, della temporalità, ecc. È essenza ineffabile. Tuttavia non è lecito al credente negare che egli abbia mani e volto, che sia fermamente assiso sul trono, ecc. Ciò gli è attribuito esplicitamente dal Corano, e, quindi, bisogna crederci: salvo a ricorrere, a seconda delle scuole, all'agnosticismo riverente che non domanda come (che è la via più prudente), o ad interpretazioni metaforiche. Come autosussistente, Iddio esiste a sè e in sè: non inerisce, cioè, ad altro essere, nè in qualsiasi modo ne dipende. Uno egli è tanto « ad intra » (*itti-ṣālan*), quanto « ad extra » (*inṣiṣālan*): vale a dire la sua unità esclude tanto la composizione dell'essenza quanto la pluralità degli Dei. Anche la pluralità delle persone divine è inconcepibile per i Musulmani, che, al sentir parlare della Trinità cristiana, esclamano sdegnosamente con il Corano (Sûrah CXII, 1-4): « Egli è Dio unico, Iddio eterno. Non generò nè fu generato. E niuno è a Lui eguale! ».

Si passa, quindi, a sette attributi — gli attributi reali o esistenziali o eterni — che si distaccano dai precedenti perchè rappresentano agli occhi della Teologia ortodossa realtà oggettive, inerenti, coesistenti e coeterne alla essenza divina: così oggettive « che esse potrebbero essere percepite se fosse rimosso il velo » che ci nasconde la Divinità. Sono: la Potenza, la Volontà, la Scienza, la Vita, l'Udito, la Vista, la Parola, a cui i Māturīditi aggiungono il Far-essere (*takwīn*) e anche la Sapienza (*hikmah*), che per gli Ash'ariti sono assorbite nella Potenza e nella Scienza.

A questi sette attributi reali alcuni trattatisti associano altrettanti doppioni, indicanti le proprietà in essi implicite, che altri giudicano superflui: l'esser potente, volente, sciente, vivo, audiente, veggente, parlante.

Attorno agli attributi eterni divamparono le polemiche teologiche alle quali abbiamo accennato nell'Introduzione. I Mu'taziliti non li riconoscevano come realtà distinte dall'essenza divina. Iddio — dicevano — non è onnipotente perchè possessa una potenza, nè onnisciente perchè possessa una scienza; ma è « potente per sua essenza », « sciente per sua essenza », o, tutt'al più, « potente per una potenza che è la sua essenza », « sciente per una scienza che è la sua essenza ». In altri termini, non vedevano negli attributi di Dio altro che suoi modi di essere, che predicamenti per cui la « Potenza », ad esempio, non sarebbe altro che « l'esser potente » (ciò che spiega i doppioni sopraindicati) o uno degli aspetti dell'essenza ineffabile.

Invece l'Ortodossia ammette una distinzione reale tra l'essenza e gli attributi eterni. A risolvere la contraddizione, che i Mu'taziliti accusano, tra il principio dell'unità di Dio e quello della coesistenza a Lui di entità che ne siano distinte non solo mentalmente, ma anche realmente, essa rinunzia. Il fedele deve credere che: « Iddio è sciente per una scienza inerente alla

sua essenza » e così via, senza affermare che tali attributi « siano Lui o altro, non-Lui o non-altro ». Con questa e consimili formule agnostiche la strascicata vertenza viene archiviata.

Il « fatalismo musulmano ». — Fermiamoci sugli attributi della volontà, della potenza e della scienza, perchè essi sono collegati con i dogmi più caratteristici della religione musulmana.

Per l'Islâm, come per le altre religioni monoteistiche, Iddio vuol tutto, può tutto, sa tutto.

Ora dall'attribuzione a Dio di queste tre perfezioni sorge in tutte le religioni il problema della predestinazione e del libero arbitrio.

Se la volontà di Dio è assoluta, essa comprende nel suo ambito il bene e il male: ma come conciliare questa verità con la bontà e la saggezza divina? E se la potenza di Dio tutto abbraccia, quale parte resta alla libertà degli uomini? E se Iddio conosce ab aeterno chi seguirà la sua legge e chi cadrà in peccato, Egli non è solo spettatore, ma anche complice delle future opere umane.

L'Islâm ortodosso afferma che *ab aeterno* Iddio ha voluto tutto ciò che fu, è e sarà. La nostra vita trascorsa, le nostre azioni odierne, le vicende che attraverseremo nella nostra esistenza, fino al giorno, all'ora e al minuto della nostra morte, sono state fissate prima ancora che avesse principio il tempo, e fin d'allora avviate verso la realizzazione dall'impulso irresistibile dell'Onnipotenza.

Volontà e Onnipotenza danno essere ed atto alla serie infinita dei possibili. Accanto ad esse la Scienza ha, fin dall'eternità, la nozione di tutte le cose, necessarie, possibili e impossibili (dogma della *Predeterminazione: qadâ' wa-qâdar*).

Ne scende come corollario che fin dall'eternità una parte degli uomini sono stati dannati al Fuoco e gli

altri chiamati alle gioie del Paradiso (*Predestinazione*).

Quest'invasione della divinità in tutte le manifestazioni dell'essere è affermata dalla Teologia anche nello sviluppare il concetto dell'Unità.

Iddio è unico non solo nella sua essenza (*dhât*), ma anche negli attributi (*ṣifât*) e negli atti (*aʿâl*): il che significa, per il teologo sunnita, che in un mondo tutto contingenza, transitorietà e impotenza, l'unico Agente reale è Iddio. Attribuire in senso proprio la facoltà di agire a qualsiasi altro essere sarebbe politeismo (*shirk*). Colui che ha creato il corpo umano e i suoi movimenti istintivi e riflessi crea anche il moto della mano che ferisce. « Iddio ha creato voi e quello che voi fate », dice il Corano (XXXVII, 99). E: « vi è altro Creatore all'infuori di Dio? », ripete, col sacro volume, l'Ortodossia musulmana, i cui seguaci, nella loro stragrande maggioranza, non concepiscono altrimenti che sotto l'aspetto creativo ogni produzione, ogni variazione che si verifichi nel mondo.

Il Musulmano, nella teoria prevalente, non crede che Iddio abbia creato il mondo e lo abbia poi abbandonato al governo delle sue leggi; che abbia posto nel seme la virtù germinativa e affidato alla fecondità del suolo il compito di tradurre in atto questa potenza. Non esistono leggi, non cause ed effetti, non antecedenti e conseguenti legati da un rapporto necessario. Il fuoco non brucia perchè ciò sia nella sua natura, ma perchè Iddio lo fa ogni volta bruciare. Dove noi scorgiamo un rapporto di causa ed effetto, la così detta causa è inoperante, senza efficacia (*ta'thîr*): il così detto effetto si verifica soltanto perchè « in presenza di essa » (o, secondo altre espressioni, « subito dopo di essa, con essa, sotto di essa ») Iddio lo crea. Nesso, dunque, non di causalità, ma di concomitanza (*muqâranah*).

È la teoria che nella filosofia europea prende il

nome di occasionalismo, perchè le cose create forniscono soltanto a Dio l'occasione d'agire. Se questi rapporti presentano una certa costanza, si tratta soltanto di una consuetudine liberamente seguita da Dio (*'ādah*).

In questo ordinamento del mondo, l'uomo non costituisce eccezione: tutto quello che egli fa e soffre è opera di Dio.

Ma d'altra parte, il Corano afferma che le opere umane saranno retribuite secondo che saranno state buone o cattive; il che non sarebbe giusto se l'uomo fosse assolutamente estraneo alle proprie azioni.

Occorre, dunque, trovare il fondamento della responsabilità umana, minacciata dalla consequenzialità logica dei *Ġabariti*, per i quali, essendo ogni variazione nel mondo creata da Dio, non v'è alcuna differenza fra il vegetar d'una pianta e l'agire dell'uomo, fra l'atto di tremare e quello di ferire. Tutto è passività, coercizione. La proposizione: « Zayd ha rubato » equivale alla proposizione « Zayd è morto »: Iddio l'ha fatto rubare come l'ha fatto morire. Arbitraria è, quindi, l'imposizione di obblighi religiosi e morali (*taklîf*); fatta a capriccio la distribuzione di premi e castighi.

L'Ortodossia della fede non sofisticata dal ragionamento risponde che la coscienza ci attesta la differenza fra atti volontari o liberi (*af'âl ikhtiyâriyyah*) e atti involontari (*af'âl idtirâriyyah*), e, pur scorgendo dappertutto le tracce della volontà imperscrutabile e dell'azione irresistibile di Dio, si attiene fermamente alle prescrizioni della legge, nella speranza del Paradiso e nel timore dell'Inferno.

L'Ortodossia speculante dei *Mâturîditi* riconosce anch'essa che « le creature di Dio hanno azioni di loro scelta (*ikhtiyâr*) per cui sono premiate o punite », come è detto nel catechismo *mâturîdita* di an-Nâsafi, e spiega che Iddio ha dato all'uomo due facoltà — la

volontà e la capacità — suscettibili di doppia orientazione — verso una cosa e il suo contrario, verso il bene ed il male — e determinabili nell'uno dei due sensi unicamente dall'uomo, il quale gode così di una « opzione parziale (*ikhtiyār ġūz'ī*) », che è il fondamento della sua responsabilità. In corrispondenza di questa scelta, Iddio, la cui volontà, secondo un'altra formula, è intervenuta soltanto per mettere in moto la volontà umana, senza determinarne il contenuto, crea l'atto (1).

Soluzione soddisfacente nel seno dell'occasionalismo, ma come conciliabile col dogma della predestinazione? Anche identificando questa con la prescienza dei meriti e demeriti delle creature, è pur sempre vero che nessuna teologia è ancora riuscita a sciogliere il nodo che lega la scienza di Dio alla sua volontà (2).

La teologia ash'arita ricorre al concetto di *kasb* (3). Nel Corano vi sono molti passaggi in cui l'agire umano, ed esclusivamente l'agire umano, è espresso con un verbo, *kāsaba*, che significa etimologicamente « acquistare, guadagnare, procacciare, ottenere » e con il suo riflessivo *iktāsaba*, donde i nomi d'azione *kasb* e *iktisāb*.

Es. Corano, II, 286: « Iddio non esige da un'anima se non ciò che è nelle sue possibilità; in favore di essa è ciò che ha guadagnato, e in sfavore di essa ciò che si è guadagnata ». Corano, II, 141: « Quello è un popolo che è passato: ad esso quello che si è guadagnato e a voi quello che vi siete guadagnato: non sarete responsabili

(1) Vedi il citato *Nazm al-farā'id*, p. 69-72. Cfr. anche la formula di *al-Barkawī* a pag. 181 di A. DE VLIÉGER, *Kitāb al-qadr*, Leyde, Brill, 1903, e *ar-Rawḍah al-bahīyyah*, pag. 26.

(2) Vedi *Sharḥ Sa'd ad-dīn at-Taftazānī 'alā l-'aqā'id an-nasafiyyah*, Cairo, *Dār al-kutub al-'arabiyyah al-kubrā*, pagine 96 sgg.

(3) Discusso del resto, e per polemica e per spiegare il Corano, anche dalle altre teologie, e rilevato già anteriormente ad al-Ash'arī.

voi di ciò che facevano quelli ». Corano, LXXIV, 41: « Ogni anima è un pegno per quello che si è guadagnato (= che ha fatto). Corano, II, 81: « Chi fa una cosa cattiva (*kasaba sa'ıyyatan*) e si trova circondato dal suo peccato: costoro son quei del Fuoco (infernale) ». Corano, II, 281: « A ogni anima sarà pagato quello che ha guadagnato » (1).

In questi ed altri consimili contesti « guadagnare, acquistare, procacciare », ecc., diviene sinonimo di « fare » (2). Questo sinonimo non è mai adoperato dal Corano con riferimento all'azione di Dio nè agli atti inconsci degli animali nè alle attività esercitate dagli esseri inanimati. In rapporto ad esso si fa menzione di sanzioni divine. Ecco, dunque, nel *kasb* o *iktisāb*, il *quid* che dà la sua nota distintiva all'atto umano, che si qualifica col termine di *fi'l*, comune a Dio e all'uomo, solo nella misura in cui è anche atto, cioè creazione, di Dio, che è il vero ed unico agente; ecco il *quid* a cui si riattaccano le prescrizioni religioso-morali e i premi e castighi.

Ma che cosa è il *kasb*? È l'atto umano libero senza l'esistenza: colto nel momento ideale in cui non è ancora « fatto » ma soltanto *in fieri*. La coscienza ci attesta la differenza che passa fra movimenti come il tremito e il brivido e movimenti come il pregare e il rubare. Gli uni e gli altri sono creati da Dio: ma i primi sono necessitati (*ıdıtirāriyyah*), i secondi elettivi (*ıkhtiyāriyyah*); i primi sono puramente passivi (*māğbūr*), estranei al potere dell'uomo; i secondi sono invece attivi, sono nella sfera del potere umano (*maqdūr*). In quanto og-

(1) Vedi anche COR., VI, 165; IV, 111; IV, 112; LV, 22, ecc., ecc..

(2) Vedi Ibn Hazm, *Kitāb al-Faṣl fī l-milal wa-l-'ahwā' wa-n-niḥal*, Cairo, *al-maṭba'ah al-'adabıyyah*, 1317 H., vol. III, pag. 81, cap. relativo alla creazione degli atti umani; C. A. NALLINO, articolo *Islām* in *Enciclopedia italiana*; M. M. MORENO, *La Dottrina dell'Islām*, ed. 1935-XIII, pag. 21; *al-Ghaz-zālī, Ihya'*, vol. IV, *Kitāb at-tawḥıd*, pag. 243 dall'ed. cairina.

getto del potere contingente (*qúdrah hâdithah*) — cioè creato da Dio — dell'uomo, che, per testimonio della coscienza, non si può negare, l'atto umano è *kasb*; in quanto oggetto del potere eterno di Dio, che lo fa venire all'esistenza, l'atto umano è fatto, è creazione. Inserito nella cosmologia ash'arita, il *kasb* è la connessione o concomitanza (*muqâranah*) fra la potenza (*qúdrah*) dell'uomo e la cosa potuta (*maqđûr*).

L'azione, dunque, è fatta (= creata) da Dio, ma il *kasb* appartiene all'uomo, perchè l'azione non sarebbe venuta in essere se non ci fosse stata di mezzo la *qúdrah* umana; che è anch'essa, è vero, creata, ma che, una volta posta da Dio nell'uomo, gli appartiene in proprio, e legittimamente gli si attribuisce (1). D'altra parte, la *qúdrah* non sarebbe stata creata, se non fosse stata preceduta dalla volizione dell'uomo. Questo è stato il *locus* (*mađáll*) — il sustrato — nel quale si sono svolti questi rapporti. Il *kasb* merita, pertanto, di essere punito, anche se al-Ash'ari mette bene in evidenza, coerentemente alla sua cosmologia, che la *qúdrah* umana non ha alcuna efficacia, nel senso di determinare un passaggio dal non-essere all'essere, che è il risultato esclusivo della *qúdrah* di Dio.

Se la dottrina ash'arita si fermasse a questo punto, essa non si allontanerebbe molto da quella *mâturîdita*, e il libero arbitrio sarebbe ancor salvo. Infatti, essa vorrebbe dire, in termini di filosofia scolastica, che Dio dà all'atto l'« esistenza », e l'uomo gli dà « l'essenza », cioè le sue note distintive. L'atto umano verrebbe da Dio in quanto è, dall'uomo in quello che è. È la tesi di *Abû Bakr al-Bâqillânî*, il quale ha osservato che il fatto non si esaurisce tutto nell'essere, ma che esso ha anche un « che » e un « come », e sotto il primo aspetto dipende da Dio, sotto il secondo dall'uomo, alla cui

(1) *Al-Ghazzâli-Ihyâ' al-'ulûm ad-dîniyyah*, vol. I, Libro II, *fajl* 3°, *rukn* 3° (*af'âl Allâh ta'âlâ*).

qudrah egli riconosce un'efficacia che si potrebbe chiamare individuante (1). Altri afferma « che il fatto in se stesso dipende dalla Potenza di Dio, e la sua qualificazione come opera conforme o contraria ai Comandamenti dall'uomo »: che viene, cioè, da Dio nell'ordine fisico, dall'uomo nell'ordine morale (2). Chiaro è pure l'esempio citato da *as-Sahîmî* e basato sulla distinzione tra forma e materia: chi fa un chiodo o una porta, non produce il ferro o il legno, ma gli dà la forma: è questo il rapporto fra creazione e *kasb* nell'azione umana (3). Al-Ghazzâlî stesso, pur evitando la parola « efficacia (*ta'thîr*) », dice che nulla vieta di concepire fra la potenza umana e il suo oggetto un rapporto diverso da quello della « produzione » (*ikhtirâ'*), che appartiene esclusivamente alla potenza di Dio (4).

Ma l'Ash'arismo puro, del genere di quello seguito da *Muḥammad Yûsuf as-Sanûsî* — tanto letto nelle nostre madrase libiche — e dai suoi discepoli, è coerente e geloso dei privilegi divini, e, ovunque scopra nel suo sistema uno spiraglio da cui occhieggi la libertà, si affretta a chiuderlo. Per questi assolutisti tutti d'un pezzo, il dire che l'uomo forma in se stesso l'atto, e che Iddio glielo esegue conferendogli l'esistenza, suona irriverente, e subordina a quella « dello schiavo » la volontà del Signore. E contraddice alla teoria occasionalista l'ammettere, esplicitamente o implicitamente, qualsiasi forma d'efficacia che non emani immediatamente da Dio. Se l'oggetto proprio dell'attributo divino

(1) Ash-Shahrastânî, *Kitâb al-mîlal wa-n-nihâl*, sotto « *al-Ash'arîyyah* ».

(2) *Nazm al-farâ'id*, pag. 73.

(3) *Kitâb al-muqtadî bi-sharḥ al-Hudhudî 'alâ Umm al-Barâhîn al-mussamâh bi-ṣ-ṣughrâ.... ta'lîf ash-shaykh Aḥmad Muḥammad as-Sahîmî*, Mecca, 1304, H.

(4) *Iḥyâ'*, ibidem. Vedere anche, per le varie definizioni del *kasb*, il commento di *ar-Râzî* al Corano, *Sûrah II*, 186, *Ibn Ḥazm*, op. cit., vol. II, ed. cit., pag. 22 sgg., *al-Ash'arî*, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, ed. Ritter, 1930, vol. II, pagg. 538-542, ecc.

della Potenza è il dare essere alle cose, l'oggetto proprio della Volontà divina è quello di determinarne l'essenza: ora, Dio non ha soci nei suoi attributi. Non basta: gli Ash'ariti rigorosi non concepiscono, come i Māturīditi, la capacità umana quale una facoltà, libera tra i contrari: la « potenza » umana non può dare che un determinato potuto, come la volontà umana non può effettuare che una data scelta. Essa è creata contemporaneamente al suo contenuto; e l'una e l'altro sono « accidenti » che, secondo la metafisica ash'arita, non durano due istanti consecutivi. Non c'è da meravigliarsi se il *kasb* ash'arita è passato in proverbio tra i Musulmani per la sua sottigliezza e astrusità.

Infatti, concludendo, l'azione umana, secondo questo sistema, passa per le seguenti fasi:

- 1) È preveduta e decretata da Dio nell'eternità.
- 2) Al momento che Iddio, nel suo decreto eterno, ha stabilito, l'uomo ne effettua, con la mediazione inefficace d'una volontà creata, la decisione, anch'essa creata e a contenuto obbligatorio.
- 3) La decisione (*ikhtiyār* = scelta) rimarrebbe sterile, se, con la sua presenza, non occasionasse un nuovo intervento di Dio, il quale crea nell'uomo la potenza (*qúdrah*) o capacità di realizzarla.
- 4) Ma questa capacità è incapace, perchè non ha in sè efficienza di sorta. È, quindi, ancora necessario l'intervento di Dio, che, « in presenza di essa, non per mezzo di essa », crea, con la propria *qúdrah*, sola efficace, l'atto. E qui sta tutto il *kasb*: semplice concomitanza tra la potenza e la cosa potuta dell'uomo, il quale non ha avuto in tutto il processo alcuna influenza e non è intervenuto che come sede (*maḥall*) di esso.

Che cosa resta della libertà umana? Nulla. La scuola ash'arita è obbligata a chiudere l'esposizione più autentica della sua dottrina con questa confessione: « L'uomo è libero secondo l'apparenza. Nel resto, egli dipende dalla coazione (*ḡabr*), perchè la sua opzione (*ikhtiyār*)

avviene per creazione di Dio. L'uomo, pertanto, è libero in apparenza, coatto in realtà: sembra agire liberamente, ed agisce per forza ».

Limiti del « fatalismo » musulmano. — Con tutto ciò bisogna guardarsi dal cadere nel luogo comune che l'Islâm sia la religione del fatalismo assoluto. La teologia ufficiale dell'Islâm respinge, è vero, la dottrina eretica dei *Qadariti*, che, preoccupati di salvare il libero arbitrio, intaccano la potenza divina; ma combatte con eguale accanimento la dottrina opposta dei *Ġabariti*.

Se il salvataggio che l'Islâm tenta della libertà umana lascia insoddisfatto il nostro senso logico ed etico, non dobbiamo nasconderci che il Cattolicismo — pure avendo con tanta maggiore profondità e finezza studiato la questione — non è meglio riuscito a trovare un punto intermedio tra i due poli estremi del libero arbitrio e della provvidenza divina; e che, dopo tante dispute di Molinisti e Tomisti, la posizione più sicura del credente è ancora quella così formulata dal Bossuet:

« Due cose ci sono evidenti con la sola religione naturale: l'una che siamo *liberi*; l'altra che gli atti liberi della nostra volontà sono contenuti nei *decreti* della divina provvidenza, la quale possiede mezzi *infallibili* per condurli ai suoi fini... Se fossimo costretti a negare la libertà per la provvidenza e la provvidenza per la libertà, non sapremmo di dove cominciare, aparendoci ambedue necessarie, evidenti e indubitabili... Pertanto... a noi conviene tenere saldamente i due capi della catena, quantunque non ci sia dato vedere gli anelli intermedi che li congiungono... » (I).

La posizione dell'Islâm ortodosso non è sostanzialmente diversa. Riconosciuta — con formule più o meno

(I) D. MERCIER, ecc., *Corso di filosofia a uso dei Licei*. Trad. italiana, di A. Masini. Firenze, 1913, vol. II, Teodicea, pag. 485 sgg.; cfr. pure *ibidem*, pag. 516.

chiare -- la partecipazione dell'uomo ai propri meriti e peccati, esso consiglia il credente a non approfondire la questione; ad agire come se fosse libero, pur piegandosi agl'imperscrutabili decreti divini quando questi lo colpiscono, e ad attribuire a sè, soltanto a sè, le proprie cattive azioni.

« Nessuno si getterà nella bocca di un dragone, accusando il Fato della sua risoluzione pazzesca ». « Adamo, dopo il peccato mortale, disse: — Ho peccato, Signore — ed è fra gli Eletti. Satana, invece, imputò a Dio il proprio mancamento, e fu sprofondato nell'abisso ».

Il Musulmano fonderà la sua teologia sul fatalismo, ma la sua etica sull'iniziativa umana (1).

Altro luogo comune è quello dell'influenza deprimente che sull'Islâm avrebbe esercitato il preteso fatalismo (2). Ma le ragioni dell'immobilità (tutt'altro che assoluta) dei popoli islamici vanno ricercate nel loro temperamento di razza, nella loro struttura sociale, nelle deficienze della costituzione politica dello Stato islamico, e nell'eccessivo tradizionalismo di tutto il sistema di dottrine dell'Islâm, piuttosto che nel dogma della predeterminazione-predestinazione, insufficiente, per sè, a intorpidire un popolo; tanto è vero che le nazioni protestanti, malgrado le loro tetre dottrine sull'arbitrio, la grazia e la riprovazione, non sono certo alla coda del progresso mondiale.

L'eternità del Corano. — Ritorniamo alla nostra enumerazione di attributi. Fra quelli che abbiamo nominati dobbiamo segnalare la Parola (*kalâm*), che è

(1) Cfr. *Ibn Qayyim al-Ġawziyyah, Kitāb shifā' al-'alīl*, Cairo, 1323 H., pag. 17.

(2) Vedasi la sdegnosa protesta dello Sháykh Muḥammad 'Abduh contro le critiche mosse al dogma del *qadā' wa-l-qadar*, a pagg. 265 e 402 sgg. del *Ta'rikh Muḥammad 'Abduh*, Cairo, 1324 H., vol. II.

attribuita a Dio in base al versetto coranico « Iddio parlò a Mosè » (Sûrah. IV, 162) e ad altri argomenti.

La parola è concepita non come successione di suoni, ma come eterna auto-espressione del creatore. Sotto tale rapporto, i libri rivelati da Dio: Pentateuco, Salterio, Vangelo e Corano, sono eterni, anche se nelle loro riproduzioni grafiche e foniche sono creati.

Il dogma dell'eternità del Corano ha una posizione centrale nella teologia musulmana ortodossa, la quale, nel suo modo d'intenderlo, ha, al solito, tenuto il giusto mezzo fra le due tendenze estreme: quella che prendeva il dogma in senso così assoluto da vedere l'eternità anche negli esemplari manoscritti del Libro divino, e quella che lo dichiarava creato in ogni senso (teoria mu'tazilita).

Sovranità divina. — Ai venti attributi della necessità se ne oppongono altrettanti della impossibilità, che sono i loro contrari: come l'inesistenza, il venire all'essere, l'ignoranza, il mutismo, ecc. ecc.

Quanto all'attributo della possibilità, esso si risolve nella assoluta autonomia di Dio, nella sua illimitata facoltà di scelta nella massa sterminata dei possibili. Nessuna necessità, nessuna legge, anche concepita come coessenziale, vincola la sua azione. Se Iddio non avesse il potere di creare il male, se la bontà della sua essenza lo obbligasse a fare in tutti i casi il bene, egli non sarebbe libero.

— Perciò il male è opera di Dio, senza che per questo Egli possa essere chiamato malvagio; perchè, Signore di tutte le cose, egli ha ben diritto di disporre a suo piacimento. « Egli chiede conto, e non gli si chiede conto ». Egli è il Padrone (*rabb*), e l'uomo è lo schiavo (*'abd*).

— Perciò Iddio non è necessariamente tenuto a provvedere nel modo migliore per le sue creature;

tanto è vero che Egli crea l'infedele, e, non pago d'averlo destinato al fuoco eterno, gli amareggia la vita con l'infelicità e la miseria.

— Perciò, se Iddio retribuisce il servo fedele e punisce il ribelle, non lo fa per una legge morale (che rappresenterebbe qualche cosa di sovrapposto a Lui), ma soltanto perchè gli piace gratificare alcuni del suo favore (*faḍl*) e infierire sugli altri con tutto il rigore della sua giustizia (*ʿaḍl*). Anzi, fra le proteste dei Mātūrīditi, assolutisti meno scalmanati, gli Ash'ariti arrivano a dire che non v'è nulla d'assurdo a pensare che Iddio potrebbe imporre agli uomini obblighi superiori alle proprie forze. Non solo; ma se non fosse che Colui che non mente ha in modo esplicito promesso il paradiso ai fedeli e minacciato l'inferno ai miscredenti (*al-wa'd wa l-wa'id*), potrebbe razionalmente ammettersi che egli riservasse i primi alle fiamme e i secondi alle delizie della vita eterna.

— Perciò Iddio manda i profeti agli uomini per sua pura degnazione; non già perchè egli vi si senta moralmente tenuto. Forse che esiste una morale autonoma? Morale è ciò che Iddio comanda, immorale ciò ch'egli proibisce; la Ragione non saprebbe da sola costruire un'etica.

Queste tesi sono contrapposte ad altrettante proposizioni dei Mu'taziliti — i razionalisti dell'Islâm —, che sostenevano che Iddio non può operare il male, che fa tutto per il bene e il meglio delle sue creature (*aṣ-ṣalāḥ wa-l-aṣḥāḥ*), che dà a ciascuno secondo il suo merito per una intima esigenza di giustizia della sua natura; e che l'invio dei profeti, necessaria guida agli uomini, che da soli non saprebbero dirigersi, è un corollario della sua benigna provvidenza (*luṭf wāḡib*).

La teologia ortodossa si preoccupa soprattutto di salvare il principio della sovranità divina, e perciò respinge tutte queste concezioni come profondamente eretiche. Con ciò essa si guarda dall'affermazione bla-

sfema che Iddio sia un despota violento, crudele ed ingiusto. Al contrario, fra i 99 nomi bellissimi (*al-asmâ' al-ḥusnâ*) dei quali Egli si fregia, il « Clemente » e il « Misericordioso » suonano i più frequenti. La teologia vuol soltanto sottolineare il concetto che Iddio è giusto, pietoso, benigno, sì, ma liberamente.

Il dogma della Profezia. — Il Musulmano deve, inoltre, credere che dalla creazione del mondo ad oggi sono vissuti numerosi Profeti (*anbiyâ'*, singolare *nabî'*) ispirati da Dio, ad alcuni dei quali, incaricati di rivelare nuove leggi, compete il nome di Inviati (*rûsul*, singolare *rasûl*). Si ignorano i nomi di tutti i Profeti, che per alcuni autori sono in numero di ben 124.000, oltre i 313 Inviati. Gli Ash'ariti ammettono, in contrasto coi Mâturîditi, anche delle Profetesse, come Maria, la madre di Mosè, ecc.

Di venticinque Inviati è dato il nome nel Corano: Adamo, Idrîs (Henoch), Noè, Hûd, Giona, Elia, Eliseo, David, Isacco, Abramo, Lot, Mosè, Dhû l-Kifl (1), Giovanni Battista, Zaccaria, Gesù, Shu'âyb (Jetro), Şâlih, Giobbe, Aronne, Giuseppe, Giacobbe, Salomone, Ismaele e Maometto, che è l'ultimo degli Inviati e il « suggello dei Profeti ».

Come si vede, la maggior parte sono personaggi biblici: Şâlih e Hûd appartengono alle leggende preislamiche della penisola arabica.

Şâlih fu inviato al popolo arabo dei Thamûditi a predicare il culto dell'unico Iddio. Ma fu schernito e deriso, e una cammella che Iddio aveva fatto miracolosamente apparire per confermare la sua missione fu mutilata ed uccisa. Allora la collera divina scese su di essi sotto forma di un terremoto e di un ciclone che li sterminarono.

(1) Identificato con vari personaggi biblici. Vedasi l'articolo di I. GOLDZIEHER nell'*Encyclopédie de l'Islam*.

Hûd sorse, secondo il Corano, a predicare fra il mitico popolo arabo di 'Ad; ma i suoi compaesani non vollero riconoscere la sua natura di inviato divino, e, in punizione, furono sterminati da un uragano.

Sugli Inviati e Profeti di origine biblica esiste una vasta letteratura di « Storie di Profeti (*qiṣaṣ al-anbiyâ'*) », dove i dati biblici sono sformati da aggiunte e varianti leggendarie, in parte derivate dal Talmûd e dagli apocrifi cristiani.

Abramo (*Ibrâhîm*) è particolarmente venerato come amico di Dio (*khalîl Allâh*), proclamatore del monoteismo e distruttore di idoli. Anzi, la religione che Maometto è venuto a predicare si dichiara identica alla religione di Abramo. La *Ká'bah* è stata, secondo i Musulmani, primamente costruita da Abramo e da suo figlio Ismaele (*Ismâ'il*), il quale è considerato come progenitore di una parte degli Arabi.

Profondo rispetto professano i Musulmani per Gesù (*Îsâ*), nato per diretta creazione di Dio dalla Vergine Maria (*Mâryam*), e dotato di poteri miracolosi come quelli di risuscitare i morti, guarire gl'infermi e infondere la vita in uccelli di argilla. Egli non fu crocifisso, perchè Iddio lo sostituì sulla croce con un simulacro, — opinione derivata dall'eresia dei Doceti — ma ascese vivente al cielo, donde tornerà negli ultimi tempi per uccidere l'Anticristo (*ad-Dağğâl*). Come abbiamo visto, il Corano nega energicamente ch'egli sia figlio di Dio.

Caratteristiche degli Inviati sono:

1) la veridicità; 2) l'onestà (*amânah*), che comprende — entro limiti che i Teologi discutono — la loro infallibilità morale (*'iṣmah*), accompagnata da un certo grado di infallibilità teorica e dall'essenzone dalle gravi imperfezioni fisiche; 3) la comunicazione di un divino messaggio; 4) l'intelligenza.

Per dimostrare la veridicità dei suoi Profeti, Iddio ne conferma la predicazione per mezzo di miracoli (*mu'ğizât*).

Di Maometto il più gran miracolo è il Corano, capolavoro insuperabile di pensiero e di stile, come dettato divino. Ma ciò non basta ai suoi pii biografi, che con un crescendo continuo gli attribuiscono ogni sorta di portenti. Egli ne opera già prima di nascere, allontanando dalla Mecca gli Abissini con una pioggia di sassi, lanciata dai becchi di piccoli uccelli (*abālīl*); alla battaglia di Badr i Musulmani sono assistiti da schiere di angeli di cui gli storiografi descrivono persino le armature; il Profeta fa zampillare l'acqua da un pozzo asciutto lanciandovi dentro la sua saliva; toccando le mammelle a capre sterili ne cava un getto di latte; sfama con poco cibo una turba di popolo, rinnovando il miracolo evangelico dei pani e dei pesci; un ippogrifo musulmano, il cavallo Burâq, lo trasporta notte tempo in poche ore a Gerusalemme (*isrâ'*) donde ascende al cielo a contemplarne i misteri (*mi'râğ*). E via dicendo. Si giunge ad affermare che Maometto preesistesse al mondo, e che questo sia stato creato unicamente perchè egli potesse venirvi a miracol mostrare.

Ai Profeti sono stati rivelati i libri sacri, che sono il Pentateuco (*Tawrâh*), il Salterio (*Zabûr*), l'Evangelo (*Inğîl*) e il Corano (I).

Questo ha abrogato tutti i libri precedenti, che, del resto, i Musulmani, come abbiám già detto, credono siano stati profondamente alterati dai Cristiani e dagli Ebrei.

I Profeti hanno il dono dell'intercessione (*shafâ'ah*), che serve loro ad ottenere da Dio, a favore dei loro seguaci, condono di colpe e abbreviazione di pene.

Gli Angeli. — Il Musulmano deve poi credere all'esistenza degli Angeli, esseri luminosi, senza sesso e

(I) In arabo « *qur'ân* = recitazione ».

senza bisogni fisici, che, divisi in vari cori, costituiscono la corte divina.

In cima alla gerarchia angelica stanno *Gabriele*, *Michèle*, *Isrāfīl*, che suonerà la tromba nel giorno del Giudizio, e *Asraele*, l'angelo della morte. Altri angeli nominativamente conosciuti sono *Múnkar* e *Nakír*, che interrogano il morto nella tomba, *Ridwân*, custode del paradiso, *Mâlik*, guardiano dell'inferno, *Raqīb*, *Atīd*, *Bashīr*. Numerosi altri nomi, in genere tolti in prestito alla Angelologia ebraica, sono soltanto noti agli Occultisti.

Gli uomini sono sorvegliati da angeli custodi, che li proteggono, e da angeli scrivani, che ne registrano le azioni; e sono tentati dal Diavolo (*ash-Shaytân*, *Iblîs*).

Un'altra categoria di esseri sovranaturali è costituita dai *Ginn*, i Geni o Folletti, cari alla fantasia popolare. Ve ne sono di buoni e di cattivi, di musulmani e d'infedeli; e il popolino conosce tutta una serie di formule per ingraziarsi i primi e di scongiuri contro i tiri dei secondi. Perchè nell'Islâm, come in ogni altra religione, fioriscono le superstizioni: credenza nel malocchio, fede negl'indovini, impiego cabalistico dei nomi di Dio e degli Angeli, speculazioni di astrologia e di alchimia, pratiche di magia. La dottrina ufficiale in genere le osteggia; ma non se ne salvano nemmeno le persone colte, e sono registrate in una vasta letteratura (1).

L'escatologia. — Altro articolo di fede è l'immortalità dell'anima (della quale è fatto divieto di indagare l'essenza). La morte avviene ad opera dell'angelo *Asraele*, che nel giorno fissato da Dio svelle l'anima dal corpo. Dopo che il cadavere è stato sepolto, Iddio gli

(1) Diffusa in tutta l'A. O. I., fra Musulmani, Cristiani e Pagani, ed anche fra i Musulmani dell'Egitto, dell'Arabia ecc., è la credenza nei *zâir*, o spiriti maligni ossessionanti.

restituisce l'anima e i sensi, affinchè possa ricevere, nella tomba, la visita dei due angeli *Múnkar* e *Nakîr*, che lo interrogano intorno alla sua fede e alle sue azioni.

Se le risposte non sono soddisfacenti, il morto è sottoposto ai « tormenti della tomba » che durano, salvo condono, sino al giorno del giudizio. Se, invece, egli riesce a dimostrare la correttezza della sua fede e la purezza delle proprie opere, riceve nella tomba un anticipo delle delizie paradisiache.

I Profeti e i Martiri (coloro, cioè, che muoiono combattendo per la fede) vanno, però, subito in Paradiso. Secondo altri vanno nell'*A'râf*: un luogo intermedio fra il Paradiso e l'Inferno menzionato nel Corano (VII, 44), che alcuni commentatori, invece, destinano a coloro che hanno egual somma di meriti e demeriti.

Il Mahdî. — Alfine giunge il giorno del giudizio, preceduto da una serie di cataclismi. Guerre, morbi, carestie e calamità di ogni genere desoleranno il mondo, finchè, a ristabilire l'ordine, apparirà il *Máhdî* « il guidato da Dio », misterioso personaggio, nel quale si fondono le credenze messianiche del Giudaismo e le leggende iraniche sul *Çaoshyant*, il salvatore finale. Ma contro di lui sorgerà il *Dağğâl*, l'Anticristo, mentre si scateneranno sulla terra le orde barbariche di *Gogh* e *Magogh*, che saranno finalmente riuscite ad infrangere la muraglia costruita molti secoli fa da *Iskándar il Bicornè* — Alessandro Magno — per arginare le loro invasioni. Apparirà anche un animale mostruoso (*ad-Dábbah*), e il sole sorgerà da occidente. Finalmente Gesù ucciderà l'Anticristo e farà regnare per quaranta anni la pace.

Resurrezione, giudizio universale. — Tale, con molte varianti (1), il quadro confuso dei segni pre-

(1) In tutta l'escatologia musulmana in genere, regna una grande varietà.

cursori dell'Ora, nel quale è interessante la parte del Mahdī, assunta spesso da impostori (i più noti sono il Mahdī sudanese e quello somalo) per trascinarsi dietro orde di fanatici. Finalmente *Isrāfīl* darà fiato alla sua tromba, e tutte le creature periranno. Un secondo squillo: e tutti i morti risorgeranno e si raccoglieranno in una immensa piana (*al-Māwqif*), dove rimarranno lungamente sotto i raggi cocenti del sole, gocciando fetido sudore, lacerati dai rimorsi, in un'angosciosa attesa. Finalmente, per intercessione di Maometto, questo stato di tormentosa sospensione cesserà, e Iddio procederà al giudizio. Ognuno dei giudicandi (tranne quelli che, a richiesta del Profeta, saranno stati dispensati dall'esame divino) riceverà dagli angeli i registri delle sue azioni, che saranno pesati sulla «bilancia», segnando a ognuno il suo conto. Poi le creature passeranno su un ponte (*sirât*) più sottile di un capello e più tagliente del filo di una spada, gettato sopra la *Gahānnam* (l'inferno). I credenti che durante la vita hanno obbedito ai precetti divini, o ai quali Iddio ha perdonato le loro colpe, riusciranno a passare sul ponte, e andranno in paradiso (*Ġānnah*), dopo aver bevuto l'acqua più bianca del latte e più dolce del miele del *Hawd*, un bacino che ha il perimetro di un mese di marcia e nel quale si riversa il *Kāwthar*, fiume celeste. Gl'infedeli e i musulmani peccatori, ai quali Iddio non avrà usato indulgenza, precipiteranno, invece, nelle fiamme infernali, dove i primi resteranno in eterno; mentre i secondi, trascorso un tempo più o meno lungo, saranno assunti in paradiso.

Fede e opere. — La dogmatica ortodossa ritiene dunque che la sola fede basti alla salvezza. Il credente, anche se commette peccati mortali (*kabā'ir*), non resterà eternamente nel fuoco. In tal senso l'Ortodossia ha risolto una questione che fu lungamente controversa: perchè i *Khātigiti* esigevano, per la sal-

vezza, le opere e sostenevano che i peccati mortali destinassero il credente al fuoco eterno nell'altra vita, e in questa gli facessero perdere la qualità di musulmano, con tutte le conseguenze giuridiche connesse; mentre i *Mu'taziliti* assegnavano al credente morto in peccato capitale pene eterne, ma meno gravi di quelle riserbate agli infedeli: i *Murğiti* consideravano musulmani, e membri di pieno diritto della comunità dei fedeli, tutti coloro che, benchè gravemente peccatori (*fâsiq*), avessero fatto la doppia professione di fede e partecipassero al culto, e, per il trattamento dell'Aldilà, rimettevano la questione a Dio.

Inferno e paradiso. — I supplizi dell'Inferno sono, anche nell'Islamismo, a base di fuoco e d'acqua calda. Il Paradiso è un immenso giardino, piantato di alberi frondosi carichi di squisite frutta, irrigato da corsi d'acqua limpidissima e da ruscelli di latte, di vino e di miele, dove il credente passerà dalle gioie delle libazioni e dei banchetti all'amplesso delle occhifulgide « *Uri* » (1); e godrà la visione di Dio, negata dai *Mu'taziliti*, ma affermata dall'Ortodossia, in conformità al testo coranico (LXXX, 22-23).

Altri articoli di fede. — Il Musulmano ortodosso deve in ultimo credere che Iddio ha creato sette cieli, e sopra questi un corpo chiamato *'arsh* (trono), e sopra questo un altro corpo chiamato *kürsî* (sedia), e ha pure creato un grosso corpo chiamato *lawh* (tavola) e un altro detto *qalam* (penna), che servono a registrare le azioni degli uomini. La esistenza di questi corpi risulta dal Corano; e quindi il fedele deve accettarla senza discutere, astenendosi dall'indagare sulla loro essenza, o, tutt'al più, sforzandosi di farla rientrare nel sistema

(1) In arabo: *ḥūr al-'uyūn*.

astronomico e cosmologico che egli eventualmente professi.

È prescritto avere una buona opinione di tutti i contemporanei di Maometto (*ṣaḥābah* = compagni), di credere nella legittimità dei quattro primi califfi (*Abū Bakr*, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī) chiamati « califfi ben diretti (*al-khulafā' ar-rāshidūn*) e di mantenersi fedeli al capo supremo dell'Islām, anche se peccatore (1).

Mi sono dilungato sulla dogmatica musulmana per supplire alla deficienza dei manuali correnti, che per lo più si limitano ad esporre come compendio di tutto l'islamismo le « cinque colonne della fede », le varie incoerenti dottrine del Corano, e, della tradizione, i particolari che più colpiscono la fantasia, dando così l'impressione di una religione rudimentale e a fondo mitologico.

L'Islām possiede invece, come il lettore si sarà ormai convinto, una teologia evoluta, che non ignora alcuno dei problemi che agitarono le menti e le coscienze dei Dottori del cristianesimo (2).

(1) Sono questi altrettanti punti di contrasto con gli scismatici (Sciiti e Khāriḡiti). E si spiega, appunto, con l'intenzione di differenziarsi dagli scismatici, la presenza nei catechismi sunniti di un altro curioso punto di fede: « la strofinatura delle calzature ». I Sunniti ammettono che, in caso di fretta o impedimento, il lavaggio dei piedi prima della preghiera possa essere sostituito dalla strofinatura delle calzature: gli Sciiti no. Questa quisquilia di rito è stata elevata a valore di distintivo e di simbolo, ed è così passata al grado di articolo di fede.

(2) Come la cristiana, la teologia musulmana è ricca di controversie di dettaglio tra le varie scuole e tra i seguaci di una stessa scuola.

CAP. II. — IL CULTO

Dopo avere esaminato la religione islamica nel suo aspetto teorico, passiamo agli atti di culto che ne costituiscono la manifestazione esterna.

Cinque sono le basi (*arkân*) dell'Islâm: 1) la professione di fede 2) la preghiera; 3) il digiuno; 4) il pellegrinaggio; 5) l'elemosina legale.

Abluzion e preghiere. — La professione di fede (*shahâdah*), come abbiamo già detto, è costituita dalla formula: « Non v'è Dio fuor che Iddio, e Maometto è il profeta di Dio », enunciante i due principi supremi dell'Islamismo monoteismo e missione profetica di Maometto.

La preghiera deve essere fatta cinque volte al giorno: al mattino, a mezzodì, nel pomeriggio, al tramonto, la sera. Deve essere preceduta dall'abluzione (*wudû'*) che consiste nel lavgersi con acqua il viso, le mani e le avambraccia fino al gomito, nell'umettarsi la testa e nel fare la laanda dei piedi.

È questa la piccola abluzione. Quando il fedele si trova in istato di grande impurità — come, ad esempio, dopo i rapporti sessuali — deve fare la grande abluzione (*ghusl*) o bagno completo.

Quando manca l'acqua si ricorre alla purificazione simbolica con sabbia o polvere (*tayâmmum*).

La piccola abluzione riscatta, anche all'infuori della preghiera, gli altri casi di impurità minore.

La preghiera consiste in una serie stabilita di inchini (*râk'ah*), prosternazioni (*suğ'ûd*) e sessioni (*qu'ûd*), accompagnati da formule pur esse rigorosamente fissate (1). Non ha quindi nulla in comune col ricco rituale della Chiesa e della Sinagoga, per trovare un riscontro al quale bisogna trasferirsi nelle zàuie e assistere alle giaculatorie e agli inni musicati del *dhikr*.

Esistono appositi locali, chiamati *masâ'id* (moschee), per la preghiera; la quale, però, può esser anche fatta a domicilio, ma al venerdì a mezzogiorno avviene di norma alla moschea. Dalla riunione dei fedeli il venerdì riceve appunto il nome di *Ġûm'ah* (adunata), e la moschea cattedrale quello di *Ġâmi'* (riunenti).

Durante il culto meridiano del venerdì si sospendono tutti i lavori e si chiudono, per essere sulito dopo riaperti, i negozi: unico particolare che differenzii questo giorno dal resto della settimana.

La preghiera in comune è diretta da un *imâm* (= colui che sta innanzi): uomo pratico delle cose del culto, del quale i fedeli imitano gli atteggiamenti.

Sebbene questa funzione possa essere esercitata da ogni musulmano esperto nel rito, l'amministrazione turca nominò un *imâm* per ogni principale moschea, e gli affidò anche funzioni di agente municipale presso il quartiere, in collaborazione con il *mukhtâr*: tale organizzazione è stata da noi conservata in Libi. Questo *imâm* non va confuso con l'*Imâm* capo dello stato musulmano, nè con *imâm* nel senso di « maestro, capo scuola, persona eminente in una disciplina », per cui si parla dell'*imâm* al-Ash'ari, dell'*imâm* al-Ghazzali e soprattutto

(1) Queste formule, oltre ad alcuni versetti del Corano, sono: la Magnificazione (*takbîrah*) « Iddio è grande »; l'*Aperiente* (*fâtîhah*) o capitolo iniziale del Cano; l'Attestazione (*shahâdah*) « attesto che non v'è Dio fuor che Iddio e che Maometto è il profeta di Dio »; la Benedizione del Profeta « che Iddio lo benedica e lo salvi », e la Saluzione finale: « Su di voi la salute e la benedizione di Dio ».

dei quattro imâm, fondatori delle quattro scuole ortodosse di diritto.

Altre preghiere pubbliche sono istituite per la piccola e la grande festa (v. i.), per chiedere la pioggia e per scongiurare le eclissi. Altra varietà di preghiera è la preghiera funebre. Sono inoltre raccomandate alcune preghiere supererogatorie.

La Khutbah. — Durante la preghiera del venerdì un *khatib* (predicatore) pronuncia dall'alto del pulpito (*minbar*) la *khutbah*, breve allocuzione preceduta da invocazioni per il benessere e il trionfo dei Musulmani. A queste, per consuetudine secolare, sebbene concordemente riprovata dai canonisti, sogliono seguire, negli stati musulmani, benedizioni per il sovrano regnante, e, in quanto questi lo riconosca, per il Califfo, quale capo supremo di tutti i credenti. Poichè il Califfo, come sarà detto altrove, è un principe temporale e non un capo religioso, la *khutbah* equivale a una proclamazione di sovranità.

Il pregiudizio largamente diffuso in Europa, e accolto dal trattato di Ouchy, che il Califfo sia il papa dei Musulmani fu causa che nei primi anni della nostra occupazione le moschee continuassero in Libia ad inserire nella *khutbah* il nome del sultano turco. Scoppiata la guerra europea, fu adottata la forma più ortodossa delle invocazioni generiche per il benessere dei Musulmani.

Nella preghiera il credente deve tenere la faccia rivolta nella direzione della Mecca (*qiblah*), che nelle moschee è indicata da una nicchia (*mihrâb*). L'indicazione dell'ora della preghiera (*adhân*) viene data dal *muezzin* (più propriamente *mu'adhdhin* = annunziatore), dall'alto del minareto.

Assenza d'un clero. — Le moschee hanno in genere un personale fisso di *imâm* (direttori della preghie-

ra), *khatīb* (pronunziatori della *khutbah*), *wā'iṣ* (predicatori), *m'uādhhdhin* (annunciatori della preghiera) ed altre cariche, pagate dalle fondazioni pie (*waqf*) o dall'erario pubblico. Ma è impropria l'appellazione di clero musulmano che si suol dare a questo personale. Si tratta, infatti, d'impiegati delle moschee; non di clero ordinato e consacrato come in altre religioni. L'Islām non possiede sacerdozio. Anche gli '*ulamā'*' (sing. '*ālim*') e i *fuqahā'* (sing. *faqīh*) sono « dottori » della religione — teologi e canonisti — non « sacerdoti ».

Il digiuno del Ramadân. — Il digiuno implica l'astensione non solo dal cibo, ma anche dalle bevande, dai rapporti sessuali, dal fumo, dall'uso di essenze odorose e da ogni sorta di godimento fisico.

Si pratica, dall'alba al tramonto, durante tutto il mese di Ramadân: le gozzoviglie della notte compensano però largamente le privazioni della giornata. L'inizio e la chiusura del Ramadân (almeno nel rito mālikita) non sono determinati astronomicamente, ma segnati dall'apparizione della luna novella.

Il digiuno non è obbligatorio per i minori, i vecchi, i malati, le donne che si trovino in istato interessante o allattino, e per i viaggiatori.

Esistono inoltre altri digiuni, che la legge considera come meritori; ed è, naturalmente, permesso di digiunare, a scopo di macerazione, anche fuori dei casi prescritti e raccomandati, purchè ciò non si faccia in alcuni giorni festivi, nei quali è obbligo servire Iddio in letizia. È altresì meritorio ritirarsi in una moschea (*i'tikāf*) a farvi esercizi spirituali durante gli ultimi giorni di Ramadân.

Il pellegrinaggio. — Tutti i Musulmani liberi e adulti che ne hanno la capacità fisica ed economica, e non ne sono impediti da deficienti condizioni di sicurezza delle vie, hanno obbligo di recarsi, una volta

durante la loro vita, alla Mecca, a visitare la *Ká'bah*, a baciare la pietra nera, e a compiere, attorno al sacro edificio e nei luoghi santi situati nei dintorni, complicate cerimonie caratterizzate da un giro attorno alla *Ká'bah* (*ṭawâf*), da una corsa (*sa'y*) fra *Şafâ* e *Marwah*, da una sosta (*wuqûf*) ai santuari di 'Arafah, *Muzdálifah* e *Minâ*, e da un sacrificio a *Minâ*.

I riti iniziali cominciano nei giorni tra il 1° ed il 7 *Dhû l-Ḥiġġah*; e tra il 7 e il 10 si svolgono le cerimonie centrali della festa, chiudendosi con il sacrificio di un bue o di una pecora da parte di ogni pellegrino, così che il 10 *Dhû l-Ḥiġġah* è chiamato « giorno della macellazione » (*yawm an-naḥr*).

La festa ha poi ancora, fuori di pellegrinaggio, un prolungamento nei tre giorni di gozzoviglie chiamati « *avyâm at-tašrîq* ». I pellegrini devono indossare, come unico vestito, l'*iḥrâm*, specie di mantello senza cuciture, e si devono astenere dalla caccia e dal taglio delle unghie e dei capelli.

È meritorio, dopo il pellegrinaggio (*ḥaġġ*), recarsi a visitare la tomba del Profeta a Medina.

Chi ha fatto il pellegrinaggio alla Mecca prende il titolo di *ḥāġġ* (in turco *hāġy*).

Il pellegrinaggio può essere compiuto per interposta persona.

La visita alla Mecca in altra stagione dell'anno, fatta essenzialmente con gli stessi riti, ma semplificati, si chiama '*umrah*, ed è pure meritoria.

La Zakâh. — La *Zakâh* è un tributo per le spese di beneficenza e di propaganda — politica e armata — della comunità musulmana, che viene riscosso (nei limiti di un minimo imponibile e alla condizione che il possesso rimonti a un anno): 1) sui cereali; 2) sulle frutta; 3) sul bestiame; 4) su l'oro e l'argento; 5) sulle mercanzie.

Non è un'oblazione spontanea, ma una tassa ob-

bligatoria, la cui percezione costituisce un atto di sovranità. E un atto di sovranità intendeva appunto di esercitare in Cirenaica la Senussia quando pretendeva di riscuotere la *Zakâh*.

Il calendario musulmano. — Passiamo ora a parlare delle feste, dopo avere premesso alcuni cenni indispensabili sul calendario musulmano.

L'anno musulmano (I) è lunare, e si compone di 354 giorni distribuiti in 12 mesi alternamente di 29 e 30 giorni: 1) *Muhârram*, 2) *Sâfar*, 3) *Rabî' al-âwwal*, 4) *Rabî' ath-thânî*, 5) *Ğumâdâ l-ûlâ*, 6) *Ğumâdâ th-thâniyah*, 7) *Râğab*, 8) *Sha'bân*, 9) *Ramađân*, 10) *Shawwâl*, 11) *Dhû l-Qá'dah*, 12) *Dhû l-Hiğğah*.

L'Era musulmana comincia dal 16 luglio 622, data d'inizio dell'anno nel quale avvenne l'emigrazione (*hiğrah* = *Egira*) del Profeta a Medina.

La corrispondenza fra l'anno musulmano (E) e l'anno cristiano (C) si trova approssimativamente con le formule:

$$C = E + 622 - \frac{E}{33}$$

$$E = C - 622 + \frac{C - 622}{32}$$

Feste. — Le due uniche feste canoniche dell'Islâm sono: 1) la piccola Festa (*'id şaghîr*; alla turca *küçük Bayrâm*), che cade il primo *Shawwâl*, subito dopo la chiusura del digiuno di Ramađân, dura tre giorni, ed è caratterizzata, oltre che da festeggiamenti familiari, da una speciale preghiera solenne che si fa alla mo-

(1) Per tutta questa materia e, specialmente per la parte pratica, vedasi R. CAMPANI, *Calendario arabo*, Modena, 1914.

schea e dall'obbligo di distribuire elemosine (*Zakât al-Fiṭr*); 2) la grande Festa ('*id kabîr*, in turco *büyük Bayrâm*) che si inizia il 10 *Dhû l-Hiğğah*, dura tre giorni, ha pur essa la sua preghiera festiva, ed è caratterizzata da sacrifici analoghi e paralleli a quelli che nello stesso giorno si compiono, nelle vicinanze della Mecca, dai pellegrini. Perciò si chiama anche « festa dei sacrifici ('*id al adhà*) ».

La « Festa piccola » ha praticamente più importanza della grande, come quella che segue al penoso periodo del digiuno.

Il 10 *Muhârram* si celebra la '*Ashûrah*, festa popolare, dove, in Libia, i salti e i lazzi di giovinastri camuffati da cammelli sostituiscono la processione del cammello che distingueva in origine la solennità (1).

L'ultimo mercoledì di *Şâfar* è considerato di malo augurio; per ciò in esso i Musulmani non intraprendono alcuna faccenda, e si astengono dal lavoro; però, per ingannare il tempo, si dànno ai banchetti e all'allegria.

Solennemente celebrata in tutto il mondo musulmano, sebbene non sia di istituzione canonica, è la *Natività di Maometto* (*Mâwlid*: libicamente *Meilûd*), il 12 *Rabî' al-awwal*, nella quale si recitano edificanti narrazioni, in versi e prosa rimata, della vita del Profeta.

La notte sul 27 *Râğab*, in pie riunioni tenute nelle case e nelle moschee, si legge la narrazione del viaggio che, secondo la leggenda, il Profeta fece in tal notte a Gerusalemme e al cielo, in groppa al cavallo *Burâq*. Perciò la festa ha il nome di « Notte dell'Ascensione (*Mi'râğ*) ».

La notte di metà *Sha'bân* è pure dedicata a preghiere, perchè si vuole che in essa Iddio determini i destini degli uomini per tutto l'anno seguente.

(1) Cfr. in India la mascherata dell'« *ânt shâh* » nella '*Ashûrkhânah*. (G. A. HERKLOTS, *Islâm in India or the Qân-i-Islâm*, ediz. 1921, pag. 181).

Festiva è anche la notte del 27 *Ramādān*, perchè in essa venne rivelato il Corano. Si chiama *Láylat al-qádar* (notte della divina decisione).

Osservanze varie. — Dalle pratiche liturgiche passiamo alle altre principali osservanze religiose che contraddistinguono il Musulmano.

Come gl'Israeliti, i Musulmani si assoggettano alla circoncisione, ch'era in uso nella penisola arabica già prima di Maometto. È notevole che di questa istituzione, praticata da tutti i Musulmani, non sia fatta alcuna menzione nel Corano.

Al taglio dei primi capelli, al settimo giorno dalla nascita, si pratica un sacrificio chiamato '*aqīqah*'.

Dal popolo d'Israele sono state tolte in prestito alcune proibizioni alimentari. È interdetta la carne degli animali morti di morte naturale, o uccisi da altri animali, o non macellati ritualmente: degli animali da preda; dei quadrupedi che non presentano il doppio requisito di ruminare e di avere il piede forcuto. Proibiti gli animali immolati agli idoli. Anche gli uccelli di rapina e i pesci senza squame sono illeciti.

Però la legge musulmana, che si vanta di essere venuta ad alleggerire il giogo delle prescrizioni, è più mite dell'ebraica. Così i Musulmani mangiano volentieri il cammello e la lepre, proibiti dal Pentateuco. Invece, come gli Ebrei, hanno in orrore il maiale.

Il rito prescritto per la macellazione è simile a quello ebraico, ma meno scrupoloso e complicato.

Divieto caratteristico (ma non sempre osservato) dell'Islām è quello del vino e degli alcoolici in genere: esteso anche ai narcotici e agli stupefacenti (1).

(1) Però i Musulmani dell'Etiopia, non ostante le controversie dei canonisti sulla liceità di questa pianta, dagli effetti stupefacenti, mangiano volentieri il *qât* (*Catha edulis*, abissinicamente *ciat*), tanto che i seguaci di altre religioni in Etiopia considerano questa pratica come una caratteristica islamica. L'uso del *qât* è molto diffuso anche nello Yemen.

Nel resto Iddio dice: « Mangiate le cose buone che vi abbiamo largite ».

Come l'Ebraismo, l'Islâm, timoroso di dare occasioni all'idolatria, proibisce le immagini: divieto, anche questo, oramai ben poco osservato, e riferito piuttosto alle figurazioni in rilievo che alle altre rappresentazioni.

Interdice il giuoco d'azzardo e l'usura.

Contro la musica, quale passatempo effeminato, esistono forti prevenzioni. Nemmeno le Confraternite, che se ne servono nelle loro cerimonie, si salvano dalle critiche.

Gli uomini non dovrebbero portare abiti di seta e ornamenti in metalli preziosi; ma questo divieto non è troppo osservato. Per contro l'uso di profumi, la truccatura degli occhi e la tintura alla henna sono permesse anche al sesso forte.

In varie occasioni (nozze, circoncisione, 'aqîqah, morte, ecc.) si celebrano banchetti che hanno un valore rituale.

I morti vengono lavati e avvolti in un sudario (*kâfan*); sul feretro si recita la preghiera funebre (*ṣalât al-ġanâzah*). Dopo di ciò vengono sepolti col viso rivolto alla Mecca. Il defunto è poi commemorato con banchetti funebri al settimo e al quarantesimo giorno dal decesso. La vedova pratica un lutto di circa quattro mesi e dieci giorni (*'iddah*), durante il quale le è interdetto di convolare a nuove nozze.

La religione musulmana conosce il voto (*nadhr*), e lo considera indissolubile quando esso abbia per oggetto un'azione meritoria. Nullo è invece il voto relativo a un'azione riprovevole. Anche il voto concernente un'azione semplicemente lecita non è impegnativo. Un voto precipitato e pronunziato nell'impeto dell'ira può essere infranto, ma facendo espiazione (*kaffârah*) con elemosine, liberazione di schiavi o digiuni.

Anche il giuramento (*yamîn*) è sacro; e in quei casi in cui la legge ammette una deroga all'adempimento dev'essere fatta espiazione nei modi sopra menzionati.

CAP. III. – LA LEGGE

Abbiamo esaminato nel precedente capitolo le principali osservanze che la religione prescrive.

L'invadenza della religione. – Ed ora, se volessimo proseguire l'enumerazione di tutti gli obblighi religiosi dei seguaci di Maometto, dovremmo penetrar in tutte le manifestazioni della vita musulmana; perchè nel concetto islamico ogni atto del credente cade sotto l'impero della legge religiosa (*shar'* o *sharī'ah*), che tutto regola, scendendo a fissare con rigide norme anche ciò che da noi è lasciato all'arbitrio dell'individuo o, tutt'al più, al mutevole capriccio della moda.

Doveri religiosi, imperativi etici, obbligazioni giuridiche, convenienze sociali: tutto è posto sul medesimo piano.

Lo stesso trattato dà norme sulla purificazione rituale, sulle preghiere, sulle convenzioni civili e commerciali.... e sull'uso dello stuzzicadenti.

Dall'atteggiamento del Profeta in tutte le più minute circostanze della sua vita si traggono altrettante norme di azione, la cui osservanza, quando non è categoricamente imposta, è, almeno, caldamente raccomandata. E il pio trattatista va laboriosamente investigando quali stoffe e quali fogge preferisse il Profeta, e se e come si tingesse i capelli; e (1), messa in sodo la

(1) Commento di *Ibrāhīm al-Bāğūrī* a *al-mawāhib al-laduntyyah 'alā sh-shamā'il al-muḥammadīyyah* di *at-Tirmidhī*. Cairo, 1332, H., pag. 72.

circostanza che, dopo avere arabicamente mangiato con le mani, egli si leccava tre volte il pollice, l'indice e il medio, indaga, con molta serietà, da qual dito cominciasse, e se sbrighasse un dito alla volta, o riprendesse per tre volte la serie (1).

La morale musulmana. — Troppi doveri, nessun dovere. Quando la religione è troppo invadente, la morale ne scapita. Fra tante pratiche da osservare, si deve fare una cernita, nella quale la preferenza è data alle più appariscenti, che non sono sempre le più im-

(1) Non si creda però che il Musulmano si trovi schiacciato sotto il peso di tutte queste prescrizioni. Da un lato molte osservanze sono talmente penetrate nelle sue abitudini ch'egli le esegue meccanicamente e d'istinto, senza la coscienza, ch'è sempre un po' penosa, di assoggettarsi a un obbligo. Dall'altro, la maggior parte delle sottili escogitazioni dei Canonisti restano confinate nei loro faticosi volumi, e non sono messe in pratica che da pochi pietisti e bigotti. In genere, tanto in Libia e in A. O. I. quanto altrove, il Musulmano comune, come, nella sua dogmatica, va poco al di là della semplice professione di fede, così è assai negligente nell'adempimento anche dei più elementari doveri religiosi, come, ad esempio, della preghiera. In compenso, cerca di cancellare le sue omissioni di tutto l'anno con la scrupolosa osservanza del digiuno del Ramadân (cfr. E. W. LANE, *Manners and customs of the Modern Egyptians*, cap. III, passim; SNOUCK HURGRONJE, *De beteekenis van den Islam voor zijne belijders in Oost-Indie*, passim). Spesso poi il Musulmano infrange in privato norme alle quali si mostra scrupolosamente attaccato in pubblico.

La legislazione penale, nonostante la sua origine schiettamente coranica, non è mai stata regolarmente applicata; delle norme del diritto civile si considerano come propriamente attinenti alla religione solo quelle concernenti lo statuto personale, familiare e successorio ed anche il *waqf*.

E anche qui vi sono delle eccezioni. Ad esempio nessun Beduino della Cirenaica accetterà mai il principio della successione delle femmine, sancito dalla Sharī'ah; varie tribù della Somalia escludono le donne dalla successione immobiliare; presso molte popolazioni musulmane dell'A. O. I. lo stesso diritto familiare è stato solo superficialmente intaccato dalla Sharī'ah.

portanti dal punto di vista del perfezionamento interiore dell'individuo. L'ipocrisia, paga delle osservanze esteriori, si sostituisce alla purità degl'impulsi. L'Islâm ha un bel dire che « le opere valgono a seconda delle intenzioni », allorchè non si vede quando queste trovino occasione di manifestarsi; allorchè le prescrizioni sono tante e così minute che all'uomo non resta altra funzione che l'eseguir passivamente: cosicchè la sua coscienza etica, trovando tutto pronto, e mancando di problemi da dibattere, si atrofizza. Inoltre, quando Dio esige per sè tante prestazioni, scarso posto rimane per i doveri verso il prossimo, che costituiscono l'oggetto più proprio della morale. Tra Dio e l'uomo non dovrà darsi la preferenza al primo? Ne nascerà che la devozione sarà anteposta alla bontà. Efferati tiranni saranno dagli storici musulmani decantati come modelli di pietà, perchè fra un delitto e un altro avranno intramezzato una preghiera supererogatoria, o avranno eretto moschee e *mádrase* con il danaro estorto agli infelici sudditi. Pochi, invero, sapranno elevarsi all'ardito pensiero del persiano 'Ubáyd - i - Zakânî: che « la miscredenza unita alla bontà (*nīkkhū'i*) è da anteporsi all'islamismo associato alla immoralità (*badakhláqī*) » (1).

Inoltre, una religione che, nel mettersi a confronto con quella di Cristo, ama vantarsi di esser venuta a insegnare non solo come si guadagni la beatitudine dell'altra vita, ma anche come si colgano le gioie di questo mondo, dimenticherà troppo spesso il cielo per la terra. Gl'ideali da essa additati saranno sempre troppo a portata di mano; il che potrebbe sembrare un pregio, se per indurre la pigra natura umana a modesto cammino non occorresse stimolo di meta lontana.

Nuoce, ancora, alla morale islamica il non essere, di solito, considerata separatamente dal diritto: co-

(1) E. G. BROWNE, *A history of Persian literature under Tartar dominion*. Cambridge, 1920, pag. 245.

sicchè spesso si confonderà il giuridicamente lecito con il moralmente buono.

Movendosi in questo circolo d'idee, l'orientalista Barthold, nel suo opuscolo in russo intitolato « Il Mondo Musulmano » (1), definisce così il contenuto dell'etica islamica: « Nel campo della morale il Corano, in contrapposto all'Evangelo, non chiede all'uomo l'irrealizzabile. Il Cristiano, per soddisfare alle esigenze della sua fede, deve dimenticare sè stesso per Dio e il prossimo; dal Musulmano, invece, la sua legge chiede soltanto che, nel fare i propri affari, egli non dimentichi nè Dio nè il prossimo, adempia a tempo debito al rito della preghiera, e dia una parte dei suoi averi a beneficio dei poveri ».

Ma a noi sembra che ciò sia troppo poco. L'Islâm non manca di un'etica elevata, e anche sufficientemente differenziata e autonoma rispetto al resto della Legge. La distinzione che nei libri di giurisprudenza si fa tra ciò ch'è « lecito (*mubâh*) » e ciò che, invece, è « raccomandato (*mandûb, mustahâbb*) » permette di stabilire, fra le varie norme, una gerarchia, nella quale la visione etica del dovere trova frequenti occasioni di affermarsi. Lo stesso tirannico intervento della religione nelle più minute circostanze della vita implica una tendenza squisitamente etica a conformare ogni azione, anche la più insignificante, a un ideale superiore. Il Corano e la tradizione abbondano di nobilissimi precetti di condotta; e il « Ravvivamento delle scienze religiose » di al-Ghazzâlî, che, come abbiamo detto nell'introduzione, è in certo qual modo il compendio di tutto l'Islâm, riflette in ogni sua pagina un'ispirazione morale degna d'una coscienza cristiana.

Riterrei quindi di aggiungere una grave lacuna alle molte del presente lavoro, se non facessi una ra-

(1) V. V. BARTHOLD, *Musulmanskij mir*. Pietroburgo, 1922, pag. 15.

pidà rassegna dei principali precetti morali dell'Islâm (1).

Precetti morali. — Fra le due massime più citate del Profeta è la seguente: « Nessuno di voi sarà credente finchè non desidererà per il proprio fratello quello che desidera per sè stesso ». Son quasi le parole di Cristo, e non ce ne dobbiamo stupire. Nell'*hadīth* (2), infatti, sono spesso incorporate parabole e massime evangeliche: segno della ricettività dell'Islâm per gl'ideali della religione e della morale cristiana. Così, ad esempio, vediamo descritto il Profeta che, al ritorno dai suoi viaggi, incede sorridente tra i fanciulli che gli vengono incontro, e affabilmente rivolge loro il saluto, e quale si toglie in braccio e amorevolmente vezzeggia, e quale affida ai suoi compagni. È l'episodio evangelico del « *Sinite parvulos venire ad me* »; al quale la tradizione, nel suo realismo ingenuo, che nulla vede di sconveniente in tutto ciò ch'è della natura umana, si compiace d'aggiungere, a mo' di ricamo, che qualcuno dei più piccini irrigava talora delle sue involontarie effusioni il divino Apostolo; e che questo sorrideva, e andava alla fonte a lavare con le sue proprie mani l'abito inzuppato (3). E un grande amore per i fanciulli, — ai quali, se la scuola è talvolta molto severa, la casa riserva anche più che da noi indulgenze e tenerezze e

(1) Cfr. I. GOLDZIER, *Vorlesungen*, I, 8 e 9; *Encyclopédie de l'Islam* sotto *akhlâq*; MIGUEL ASIN PALACIOS, *Algazel*. Zaragoza, 1901, pagg. 227 sgg.; LAURA VECCIA VAGLIERI, *Apologia dell'Islamismo*. Roma, Formiggini, 1925, pagg. 54 sgg.; AL-GHAZZÂLÎ nello « *Ihyâ'* » e nel suo compendio più sotto indicato. Da quest'ultima opera traggo, si noti, non quelle che sono rimaste idee personali dell'autore, ma le norme di morale che hanno, (magari anche per suo merito), diffuso riconoscimento nell'Islâm.

(2) Sul significato della parola *hadīth* si veda più sotto.

(3) Pag. 197 e 200 della parte I, di: ĠAMÂL AD-DĪN AL-QÂSIMĪ AD-DIMISHQĪ, *Maw'izat al-mu'minîn fî ihyâ' 'ulûm ad-dîn*. Cairo, 1342 H.

È un ottimo compendio dell'*Ihyâ'* di AL-GHAZZALÎ.

sorrisi — caratterizza, sull'esempio profetico, tutti i Musulmani.

Eguale sentimento di simpatia la morale musulmana manifesta verso tutti gli altri esseri deboli. Così questa religione, che crediamo tanto dura verso le donne, prescrive invece di mostrarsi verso di esse indulgenti, di compatire i loro difetti, di mettersi a livello delle loro intelligenze, di compiacerle nei loro desideri, talvolta puerili. Il Profeta di Dio non temeva di compromettere il suo prestigio conversando scherzosamente colle sue donne, ed era così buon cavaliere, che una volta ebbe la pazienza di soffermarsi a lungo a una danza di negri, che divertiva straordinariamente la giovine moglie 'Â'ishah. Egli diceva: « Il migliore di voi è chi si mostra migliore verso le proprie mogli » (1).

Gli orfani sono oggetto delle cure più attente del Corano. « Chi compassionevolmente porrà la mano sul capo d'un orfano avrà commesso un'opera meritoria per ogni capello che la sua mano avrà sfiorato » (2) — dice l'*ḥadīth*.

La carità è tenuta siffattamente in pregio, che l'elemosina, oltre ad essere raccomandata nella sua forma volontaria, è resa obbligatoria per legge.

Per i poveri e gli umili Maometto sentiva tale simpatia, ch'egli soleva dire: « Dio mio, fammi vivere povero e risuscitami nella schiera dei poveri » (3).

Anche gli animali trovano protezione nella morale islamica, che ordina di trattarli bene, e, quando sia necessario ucciderli, di risparmiar loro inutili sofferenze. È nota la leggenda del Profeta che taglia una delle ampie maniche del suo vestito, piuttosto che svegliare un gatto che vi si era addormentato sopra.

Se, pur raccomandando di comportarsi corretta-

(1) *Ibidem*, parte I, pag. 141.

(2) *Ibidem*, parte I, pag. 203.

(3) *Ibidem*, parte I, pag. 203.

mente anche verso gl'infedeli, l'Islâm non sembra molto familiare con il concetto d'una solidarietà umana, in compenso l'amor del prossimo musulmano, la « fratellanza nell'Islâm », è inculcata in ogni occasione ed ogni forma. I Musulmani devono avere in comune le gioie e i dolori, assistersi scambievolmente nelle difficoltà, spronarsi vicendevolmente al bene e correggersi reciprocamente. « Fra le opere più accette a Dio è il fare entrare la gioia nel cuore d'un Musulmano, il consolarlo in un dolore, il soddisfare a un suo debito, il cibarlo nella fame » (1).

Al-Ghazzâlî, che ha potentemente contribuito, insieme con il movimento mistico di cui è altissimo esponente, all'interiorizzazione dell'Islâm, enumera nel modo seguente le virtù musulmane (2): « Dice l'*Hadîth*: — Iddio ha circondato l'Islâm di virtù (*makârim al-akhlâq*) e di opere buone. — Fra esse sono: la correttezza nei rapporti sociali; la generosità; la mitezza; la beneficenza; l'imbandir cibo al prossimo (3); l'adempire al dovere del saluto (4); il visitare gl'infermi; l'intervenire ai funerali; l'intrattenere rapporti di buon vicinato tanto con il vicino musulmano che con l'infedele; il rispetto alla canizie; l'aderire agli inviti (5); il pronunziare la benedizione sul cibo; il perdono; il comporre le discordie; la liberalità; la generosità; la magnanimità; il frenar l'ira, e l'evitare le azioni pecca-

(1) *Ibidem*.

(2) *Ibidem*, parte I, pag. 233.

(3) Il convivare gli amici, il distribuire refezioni ai poveri e l'esercizio della ospitalità (che fu sempre tenuta in gran pregio presso gli Arabi) sono considerati dall'Islâm come opere meritorie. Ed è meritorio l'accettare gl'inviti.

(4) I Musulmani, incontrandosi, hanno l'obbligo di scambiarsi il saluto dei credenti, consistente nella seguente formula:

— Su di voi la salute! (*as-salâm 'alâykum*).

— E su di voi la salute, e la misericordia e le benedizioni di Dio.

(5) Vedi sopra, nota 4.

minose (*al-mahârim*), cioè: la maldicenza, la menzogna, la rapacità, l'avarizia, la durezza, la frode, la perfidia, la calunnia, la discordia, la mancanza di solidarietà familiare (*qatî'at al-arhâm*), il cattivo carattere, la superbia, l'orgoglio, la presunzione, la tracotanza, la millanteria, la grossolanità e l'oscenità, l'astiosità, l'invidia, la leggerezza, la prepotenza, la prevaricazione e l'ingiustizia ».

La distinzione fra le concessioni che il diritto fa alla debolezza umana e l'ideale di perfezione che, invece, la morale addita si esprime, ad esempio, nella sentenza attribuita al Profeta sul divorzio: « Il divorzio è la più odiosa a Dio fra le cose lecite ». Analogamente, se la legge, nella sua funzione di dichiaratrice del lecito e dell'illecito, cioè nel suo aspetto più propriamente giuridico, autorizza la poligamia, la condanna invece allorchè, esprimendo, in sede di distinzione fra le cose commendevoli e le riprovevoli, un giudizio etico, consiglia la monogamia a chi non si senta in grado di ripartire egualmente il proprio affetto tra le mogli: in base a un versetto coranico (*Sûrah IV, 3*) del quale i modernisti dell'Islâm si valgono per sostenere che, poichè uomini che soddisfacciano a questo requisito d'imparzialità sono eccezionali, la poligamia si debba considerare come praticamente vietata dal Corano (1). Lo schiavo, che in diritto è una *res*, nella morale è un essere umano, al quale son dovuti riguardi, e che è particolarmente meritorio restituire alla libertà.

Distruttivi d'ogni morale potrebbero sembrare il dogma della predeterminazione e della predestinazione e il precetto, continuamente inculcato, della rassegnazione ai decreti divini (*ar-ridâ bil-qâdar*) e della fiducia nella divina provvidenza (*tawâkkul*). Ma, come già abbiamo visto, il così detto fatalismo musulmano,

(1) *Ta'rikk Muḥammad 'Abduh*, vol. II. Cairo, 1324, pagine 125 sgg.

mentre esercita un benefico influsso sul fedele indurendolo ai colpi delle avversità, non paralizza la sua attività nel campo del bene: anzi, gli è di efficace stimolo; perchè il sentirsi portato a ben operare è per il credente indizio confortante di grazia e promessa di salvazione.

Del resto, se la religione prescrive all'uomo la fede nella predeterminazione, base dell'ordine cosmico, lo sprona con eguale enfasi all'agire (*al-ityân bil-asbâb*), fondamento dell'ordine etico (1).

In conclusione, la morale islamica, anche quando non raggiunge il grado di affinamento al quale sanno portarla i mistici, e nonostante tutti gl'inconvenienti segnalati all'inizio di questo paragrafo, si muove pur sempre in una sfera elevata. Purtroppo, però, le sue prescrizioni sono troppo raramente messe in pratica.

Il Fiqh. — Dopo avere esaminato la legge musulmana nel suo lato etico, consideriamola nel suo aspetto giuridico (2).

Entriamo così nel campo del *Fiqh*, o diritto canonico musulmano, che è l'esposizione sistematica della legge religiosa (*shar'* o *shari'ah*) — intesa nell'ampio significato che abbiamo illustrato all'inizio di questo capitolo — nel campo rituale, civile, penale ecc. Il *fiqh* ha dunque un ambito assai più vasto di quello del diritto modernamente inteso; è piuttosto, alla latina, *rerum divinarum atque humanarum notitia*.

Quattro sono le fonti (*uṣûl*) da cui promanano le norme del « Fiqh »: il *Corano*, la *Sunnah*, l'*iğmâ'* ed il *qiyâs*.

Le fonti della Legge. Il Corano. — Il *Corano* (da *qur'ân*, che significa recitazione) è la raccolta delle

(1) *Ibn Qayyim al-Ğawziyyah*. Op. cit., pag. 36.

(2) Per un chiaro concetto del *fiqh* si vedano le opere di SANTILLANA e JUYNBOLL citate nella bibliografia.

rivelazioni che Maometto ricevette da Dio alla Mecca ed a Medina. Questa raccolta fu fatta, secondo la tradizione, dal Califfo 'Uthmân (644-656), mettendo fuori di circolazione tutte le edizioni private. Consta di 114 capitoli (*sûrah*) divisi in versetti (*âyah*), composti in prosa rimata. I capitoli sono classificati in meccani o medinesi secondo che furono dettati alla Mecca o a Medina: prevalentemente a andamento rapido e lirico e a contenuto religioso i primi; lunghi, prosaici e a contenuto precettivo i secondi.

Il Corano è unico per tutti i Musulmani: anche gli eretici si valgono della versione di 'Uthmân, pure sostenendo qualche lettura speciale, e pretendendo che vi debbano essere aggiunti alcuni versetti consoni alle loro idee, che sarebbero stati arbitrariamente soppressi dal raccoglitore.

A differenza delle sacre scritture degli Ebrei e dei Cristiani, il Corano, per i Musulmani, non è soltanto un libro ispirato; esso è dettato da Dio, il quale vi parla spesso di sè in prima persona. Per questo le citazioni dal Corano si introducono con le parole: « Disse Iddio Altissimo ».

Come parola divina, il Corano ha autorità suprema tanto nel campo del *fiqh* quanto in materia di fede. Iddio ha detto nel Corano: « Nulla in esso noi abbiamo tralasciato ». Quindi la fonte prima d'ogni norma e d'ogni conoscenza va ricercata nel sacro libro. Ma non tutti sono in grado di leggervi dentro. Occorre prima approfondirsi nella difficile scienza che insegna a combinare i versetti, a risolverne le contraddizioni apparenti, a chiarirne le oscurità, a coglierne le allusioni.

Principale strumento per la comprensione e l'integrazione del Corano è la *Sunnah*.

Sunnah e Hadîth. — Che cos'è la *Sunnah*?

Come in tutte le società primitive, così presso gli Arabi preislamici avevano gran valore, come norme di

condotta, le costumanze avite, che si trasmettevano inalterate di generazione in generazione, con l'autorità del « si è sempre fatto così ». Questo modo di procedere delle generazioni passate era la « *súnnah* » degli avi; ed era *súnnah* il modo di comportarsi di quelle persone che per autorità e reputazione acquistate divenivano un modello di condotta ai loro contribuli. « *Súnnah* » significa appunto « linea di condotta ». Con l'avvento dell'Islamismo, agli avi e ai personaggi cospicui della tribù si sostituisce, come esemplare di condotta, la figura venerata del Profeta.

Quando il Corano tace, o non si esprime con sufficiente chiarezza, la norma integratrice o delucidativa si cerca nel comportamento dello inviato da Dio. Le azioni da lui compiute (*fi'l*), le opinioni da lui espresse (*qawl*), l'approvazione (*taqrîr*) implicita nel suo silenzio acquistano un valore normativo. Anzi, a poco per volta la « *súnnah del Profeta* » diviene equipollente in autorità al *Corano*.

Un aneddoto che esponga il modo di agire e di pensare del Profeta in una data circostanza si chiama *hadîth* (narrazione), nome esteso poi anche all'insieme di questi aneddoti.

Nelle fiere lotte e controversie politico-religiose che arsero nei primi secoli, ogni partito e ogni setta andò foggendosi a suo grado gli *hadîth* che convenivano alla sua tesi. Si formò così una sterminata caterva di *hadîth* apocrifi.

A sceverare le tradizioni vere dalle false, sorse e si affermò nel secolo terzo dell'Egira la Critica dello *hadîth*, basata, più che sull'esame del contenuto, sul metodo di stabilire la serie dei trasmettitori d'ogni singola tradizione fino al contemporaneo del Profeta che primo l'aveva posta in giro, e di scartare le narrazioni che non risultassero pervenute per una catena continua di mallevadori degni di fede.

Gli *hadîth* così giudicati autentici trovarono posto

in alcune raccolte, delle quali le due più importanti sono i *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī (m. 780) e di Múslim (m. 875), che insieme con le collezioni di Abû Dā'ûd (m. 888), an-Nasâ'î (m. 915), at-Tirmidhī (m. 892) e Ibn Mâ-ğah (m. 866), sono considerate come canoniche. Il *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī gode di speciale venerazione, tanto da essere considerato come un libro sacro.

Ecco un esempio di *ḥadīth*:

« Ci raccontò Qutāibah Ibn Sa'īd: Ci narrò Ibn Luhāi'ah sulla autorità di 'Abdallāh Ibn al-Mughīrah, sull'autorità di 'Abdallāh Ibn al-Ḥārith Ibn Ġaz' (che Iddio l'abbia in grazia): « Non ho mai visto persona più pronta al sorriso del Profeta di Dio (che Iddio lo benedica e lo salvi) » (1).

È un *ḥadīth* perfetto, perchè si riferisce al Profeta (*ḥadīth marfū'*), ha per primo trasmettitore un *Ṣaḥābī*, cioè un compagno (contemporaneo) del Profeta, e possiede, costituiti da persone incensurabili, tutti gli anelli della catena (*isnād*).

La generazione contemporanea al Profeta, detta dei *Ṣaḥābah* o Compagni, e quella successiva, detta dei *Tābī'in* o Successori, godono speciale venerazione, sicchè abbiamo anche degli *ḥadīth* dove è preso a modello un *Ṣaḥābī* (*ḥadīth mawqūf*) o un *Tābī'* (*ḥadīth maqtū'*).

Malgrado tanta speciosa minuzia di garanzie esteriori, alla quale fa contrasto la quasi assoluta mancanza di una analisi del contenuto intrinseco, le indagini del Goldziher (2), del Caetani e del Lammens hanno spietatamente demolito l'edificio dell'*ḥadīth* e della tradizione musulmana in genere (3).

(1) Commento di Ibrāhīm al-Bāğūrī alle *Shamā'il*. Cairo, 1332, pag. 121.

(2) *Muhammedanische Studien*, II, pag. 1-103.

(3) Cfr. A. LEVI DELLA VIDA, *Recentissimi studi su Maometto e sulle origini dell'Islām*, in: *Storia e religione dell'Oriente semitico*. Roma, 1924.

L'Iǧmâ'. — Terza fonte di diritto è l'*Iǧmâ'* (1): cioè il consenso della comunità, o, meglio — secondo l'interpretazione prevalsa — dei suoi dottori; consenso la cui infallibilità è consacrata dall'*ḥadīth* « è impossibile che tutto il mio popolo consenta nell'errore » e da altre tradizioni.

Per l'*iǧmâ'*, una norma giuridica o un'opinione religiosa avvalorata dall'approvazione di tutti i dottori viventi in un'epoca è valida, anche se non trova riscontro nel Corano e nella Sunnah.

L'*iǧmâ'* ha grandissima importanza nell'Islâm: anzitutto perchè su di esso si fonda l'autorità delle altre fonti giuridiche, e in secondo luogo perchè ha rappresentato attraverso i secoli un principio di evoluzione e di rinnovamento.

Il Qiyâs. — Quarta fonte è, infine, il *qiyâs*, cioè il ragionamento analogico, in virtù del quale un testo di Corano o di Sunnah relativo a un determinato caso viene applicato, in forza di un rapporto di somiglianza messo in luce dall'interprete, a un altro caso originariamente non preveduto.

Così, in mancanza di un testo di Corano o di Sunnah che precisi il trattamento del depredatore di tombe (*nabbâsh*), si infligge a questo la pena del taglio della mano, prescritta dal sacro volume per il ladro ordinario (*sâriq*), in quanto i due reati hanno in comune l'elemento (*ġâmi'*) della clandestina sottrazione di averi da un luogo custodito (*ḥirz*).

Oltre a questi mezzi ve ne sono altri secondari, variamente escogitati ed applicati dalle diverse scuole. Così l'*istiḥsân* o « giudicar buono » degli Ḥanafiti, che permette di crear norme giuridiche per ragioni di opportunità ed equità; l'*istiṣlâḥ* o « trovar conveniente »

(1) Si rammenta che ḡ rappresenta il suono g in *gelo*.

dei Mālikiti, che autorizza, per il bene pubblico, a dar norme anche non deducibili direttamente o analogicamente dei testi; l'*istiṣhâb al-hâl* o « associazione dello *status quo* » degli Shāfi'iti e Mālikiti, che è la presunzione che uno stato di cose che non risulti cessato duri tuttavia. È pure riconosciuto da tutti un certo posto alla consuetudine e agli usi (*'urf*, *'ādah*, *ta'âmul*).

È poi indubitato che molti istituti e concetti presi in prestito ai popoli convertiti, specialmente di diritto romano-bizantino, sono stati incorporati nel sistema giuridico dell'Islâm, travestendoli da *hadîth* o ricollegandoli, con processi più o meno inconsci, ai principi coranici, riflettenti, come ha messo in luce il Nalino, un diritto arabo nazionale. Certo le relative chiarezza, metodicità e completezza sistematica del diritto musulmano non si spiegano senza l'influenza d'una mentalità giuridica più evoluta di quella araba.

I quattro riti (madhâhib). — Le divergenze di opinione sulla portata e sul valore comparativo delle fonti, e le naturali differenze di criteri nella loro applicazione ai casi singoli, diedero origine a varie scuole di diritto, delle quali finirono con l'affermarsi ed essere riconosciute come ortodosse soltanto quattro: la *hanafita*, la *mālikita*, la *shāfi'ita* e la *hanbalita* (*al-madhâhib al-arba'ah*, i quattro riti).

Il fondatore della prima, Abû Hanîfah (m. nel 767) diede grande sviluppo alla deduzione analogica (*qiyâs*), tanto che i suoi seguaci ebbero il nomignolo di *aṣḥâb ar-ra'y* (*la gente dell'opinione*), come quelli che ricorrevano più volentieri ai propri lumi personali che non alla guida infallibile dei testi. Ne derivò alla scuola un'impronta di liberalismo, che non poco ha contribuito a facilitare la modernizzazione dei Turchi ex ottomani, i quali, appunto, insieme con tutti i Turchi e Tartari nelle loro varie denominazioni, professano questo rito, diffuso pure tra i Musulmani dell'Albania,

dell'Egeo, dei Balcani, e prevalente fra i Sunniti dell'Irâq, della Siria, dell'Afghânistan e dell'India continentale, nei quali paesi è anche, come in Egitto, il rito ufficiale.

Attaccato alla tradizione, e particolarmente alla consuetudine della popolazione di Medina, rigida e bacchettona (*iğmâ' ahl al-Madînah*) fu, invece, Mâlik Ibn Anas (m. nel 795), la cui scuola domina in tutta l'Africa settentrionale (escluso il basso Egitto) e occidentale, nel deserto libico, nell'alto Egitto, nel Sudan e anche nel Baḥrayn e nel Kuwayt.

Una mediazione fra le due tendenze predette è rappresentata dal sistema dell'Imâm ash-Shâfi'i (m. nell'820), che prevale nel Basso Egitto, in Palestina, fra i Curdi, in Ḥiğâz, 'Asîr, 'Aden, Haḍramawt, fra i Sunniti dello Yemen, fra Dancali e Somali e in tutta l'Africa Orientale, nei paesi malesi e nelle Indie neerlandesi, fra i Musulmani delle Filippine, ecc.

Rigidamente tradizionalista è il sistema di Aḥmad ibn Ḥānbal (m. nell'855), confinato ad alcuni territori dell'Arabia centrale e a forti gruppi della Mesopotamia centrale e meridionale, alle regioni interne del 'Omân e al Golfo Persico, oltre a qualche altra isolata località, e seguito soprattutto dai Wahhābiti (1).

(1) *Aḥmad ibn Ḥānbal* fu reazionario in tutto: in diritto egli ridusse ai minimi termini la parte del *qiyās*; in teologia sostenne che si doveva accettare *sic et simpliciter* ciò che fornivano i sacri testi, senza aggiunte nè interpretazioni. Egli è quindi il rappresentante più genuino della tendenza conservatrice. Alla sua influenza sul califfo *al-Mutawâkkil* si deve la riscossa contro il razionalismo mu'tazilita. *Al-Ash'arî* fu suo seguace: ma fece, come abbiamo visto, delle concessioni alla ragione, accresciute dai suoi continuatori e specialmente da *al-Ghazzâlî*.

Fra le scuole di diritto e quelle di teologia non vi ha una necessaria connessione. Però, in genere, gli hanbaliti seguono in teologia il conservatorismo puro di *Ibn Ḥānbal*; gli shâfi'iti e i mâlikiti professano la dottrina moderata di *al-Ash'arî*, che era shâfi'ita, e gli ḥanafiti si attengono, in prevalenza, a quella ancor più moderata dell'ḥanafita *al-Māturîdî*, pure essendovi fra di essi molti ash'ariti.

Venendo ai nostri territori africani, la stragrande maggioranza dei Musulmani della Libia è *mālikita*; il censimento del 1931 dà per l'Eritrea: su 311.962 musulmani, 205.043 *mālikiti* (ciò che merita controllo), 78.477 hanafiti e 28.442 *shāfi'iti*; per la Somalia: su 1.019.114 musulmani, 1.018.503 *shāfi'iti*. Fra i Musulmani del cessato impero etiopico (si calcolano in 5 milioni) il rito di gran lunga prevalente è lo *shāfi'ita*.

Le differenze fra le quattro scuole ortodosse, ed anche fra queste e i sistemi delle sette scismatiche, sono minime, e si possono paragonare, *grosso modo*, alle singole discrepanze fra i vari codici europei derivanti dal codice napoleonico, nel quadro unico del diritto romano; e, per la parte liturgica, che pure è incorporata nel *fiqh*, alle varianti che presentano fra di loro il rito romano e l'ambrosiano, entrambi ammessi dalla Chiesa.

Ad esempio, mentre per i *Mālikiti* la facoltà di prelazione chiamata *shuḥḥ* appartiene soltanto al condomino, la scuola hanafita la conferisce anche al vicino. Certe formule della preghiera che gli Hanafiti vogliono mormorate sono invece pronunziate ad alta voce dai *Mālikiti*, e via dicendo.

La verità non sarà dunque unica? L'ortodossia spiega la differenza fra i vari riti come un'agevolazione, un atto di misericordia (*rahmah*) di Dio, che ha voluto dare ai credenti la facoltà di scelta fra norme più rigide ed altre più favorevoli. La prevalenza di una scuola piuttosto che di un'altra nei vari paesi dell'Islām dipende dal gusto dei sovrani e da altre ragioni storiche.

Iğtihād e taqlīd. — Non è ammesso creare scuole nuove. Vigè, infatti, il principio che i fondatori delle quattro scuole ed i loro immediati discepoli hanno stabilito una volta per sempre tutti i principi e le regole del diritto. Ai moderni non è dato che di applicare queste norme ai casi nuovi. Ciò si esprime con la formula che

con la fine del terzo secolo dell'Egira si è chiusa la porta dell'*iğtihād*, cioè dello « sforzo » di elaborazione del diritto mediante lo studio e l'impiego diretto delle fonti. Il giurista moderno non è autorizzato a prender direttamente a base i versetti del Corano e gli *ḥadīth* della Sunnah per trarne delle norme; questo lavoro è già stato fatto dai prisci elaboratori dei quattro riti, alle cui decisioni egli si deve attenere. Egualmente egli non può contraddire l'*iğmā'* e servirsi in modo personale del *qiyās*. I limiti del giurista moderno sono espressi dall'obbligo del *taqlīd* o « imitazione », cioè di adesione all'autorità dei predecessori.

Questo principio, che vale sostanzialmente anche in teologia, non è però ammesso nella sua pienezza dagli Hanbaliti.

Le categorie legali. — La legge canonica contempla — come sempre, anche nel campo extragiuridico — le seguenti categorie di atti: 1) obbligatorio (*wāğib*, *ḥard*); 2) raccomandabile (*mandūb*, *mustahābb*, *ṣunnah*); 3) lecito (*mubāh*, *ğā'iz*); 4) riprovevole (*makrūh*); 5) proibito (*ḥarām*, *maḥẓūr*, *mānhī 'anhu*).

L'omissione dei primi e la commissione degli ultimi importano sanzioni in questa e nell'altra vita.

È soggetto alla legge canonica (*mukāllaf*) il Musulmano adulto e sano di mente, sia egli maschio o femmina, libero o schiavo, uomo.... o genio (*ğinn*).

La legge religiosa non esclude la legge umana: ma questa deve inquadrarsi in quella.

Contenuto del fiqh. — Per dare un'idea dell'estensione e del contenuto del diritto musulmano, riproduco l'indice dei capitoli del noto Compendio di Khalīl per il diritto *mālikita*, tradotto da Guidi e Santillana:

1. Purità. 2. Preghiera. 3. *Zakāh*. 4. Digiuno. 4-bis. Ritiro spirituale (*i'tikāf*). 5. Pellegrinaggio. 6. Macellazione, cibi e bevande. 7. Vittime sacrificali. 7. Giu-

ramenti e voti. 8. *Ġihād* o guerra santa. 9. Matrimonio. 10. Compra-vendita. 11. Contratto di *sālam* (vendita a tradizione differita). 12. Mutuo e compensazione. 13. Pegno. 14. Insolvenza. 15. Interdizione e incapacità. 16. Transazione. 17. Delegazione. 18. Fideiussione. 19. Società (compresa la Comunione). 20. Mandato. 21. Confessione o riconoscimento. 22. Deposito. 23. Concordato. 24. Usurpazione violenta e rapina; danneggiamento e furto d'uso; rivendicazione. 25. Retratto. 26. Divisione. 27. Accomenda. 28. Contratto d'irrigazione o colonia parziaria. 29. Locazione - conduzione. 30. Locazione d'opera. 31. Res nullius e loro appropriazione. 32. Fondazioni pie. 33. Donazione. 34. Cose trovate, trovatelli, schiavi fuggitivi. 35. Giudizi e prove. 36. Delitti e pene. 37. Delitti qualificati e loro pene. 38. Affrancamento degli schiavi. 39. Testamento e legati. 40. Successioni *ab intestato*.

Altri manuali hanno un capitolo dedicato al diritto costituzionale, che in genere trova trattazione a parte.

Questo semplice indice illustra quello che v'è nel sistema di ordine e di disordine. Le teorie generali delle persone, dei beni, delle obbligazioni non hanno trattazione a parte, ma sono distribuite fra vari capitoli; mentre la teoria delle fonti e dell'interpretazione è studiata distintamente, come abbiamo visto, dalla scienza degli *Uṣūl al-fiqh*.

È da tenersi presente che il *fiqh* non è applicato integralmente in nessun paese musulmano, nemmeno nei più tradizionali, tranne che per la parte relativa al culto, allo statuto personale e al diritto familiare e successorio (questo spesso violato dalla consuetudine); e che perciò rappresenta piuttosto un diritto teorico e ideale.

Il carattere di questo manuale non ci consente che di segnalare alcune peculiarità del diritto islamico.

Statuto personale. Schiavitù. — I non credenti viventi nello Stato musulmano in condizione di *dhhmmī*

(v. i.) hanno pieni diritti nel seno della loro comunità, ma sono soggetti ad alcune minorazioni nei rapporti con i Musulmani. Ad esempio: un musulmano non può sposare una musulmana; la testimonianza d'un non musulmano non fa fede contro un musulmano; il prezzo del sangue del non musulmano è inferiore a quello del musulmano.

L'islamismo ammette la schiavitù, regolata da norme non dissimili da quelle del diritto romano-giustiniano. Lo schiavo (*'abd*) è una *res*, un bene, del quale il padrone (*sáyyid*) ha la libera disposizione. Tutto ciò che lo schiavo acquista diviene proprietà del padrone, il quale può però concedergli il permesso di formarsi un suo peculio, con il quale riscattarsi.

La manomissione (gratuita o compensata) dello schiavo stabilisce tra questo e il suo padrone un rapporto di patronato-clientela, analogo a quello del diritto romano.

Questo nel campo del diritto puro.

Ma è meritorio liberare i propri schiavi, e la manomissione è imposta come una forma di espiazione di determinate violazioni religiose.

I figli nati dal commercio carnale d'un libero musulmano con una schiava sono liberi, e la madre diventa di diritto libera alla morte del padrone.

Il matrimonio. La poligamia. — Abbiamo già visto che il Corano ammette la poligamia, entro i limiti di quattro mogli, pur raccomandando di accontentarsi di una sola, quando non si sia certi di saperle trattare tutte con eguale benevolenza.

Nel contratto di nozze la donna non compare di persona. Il matrimonio è conchiuso dal padre (il quale, secondo la scuola *mālikita*, può anche costringere la figlia vergine a un matrimonio sgradito), o, in mancanza, da altri parenti maschi (alcuni muniti essi pure del diritto di costrizione), in un ordine determinato dalla

legge. Quando la donna non abbia chi possa rappresentarla, provvede il Cádi.

Lo sposo si obbliga a pagare alla sposa una *donatio propter nuptias* (*mahr* o *ṣadâq*), che in generale viene divisa in due rate: la prima da sborsarsi subito, la seconda da versarsi all'eventuale scioglimento del matrimonio.

Può pattuirsi nel contratto che lo sposo non prenderà altra moglie. A tutela della donna, la legge esige che lo sposo sia di condizione sociale pari o superiore a quella di lei (*kafâ'ah*).

È vietato alle Musulmane di sposare uomini di altra religione: mentre la legge consente, pur biasimandolo, il matrimonio di Musulmani con Cristiane o Ebee.

Il vincolo coniugale non priva l'uomo del diritto di coabitare con le sue schiave, fra le quali egli può scegliersi quante concubine desidera.

Il ripudio. — Il marito ha illimitata facoltà di ripudio (*talâq*): egli può, senza alcuna giustificazione, sciogliere il matrimonio. Per tutta la durata della cosiddetta *'iddah* (periodo comprendente tre mestruazioni) egli ha il diritto di ritornare sulla sua decisione e di riprendersi — volente o nolente — la moglie. Questo diritto però cessa quando egli le abbia dato tre volte il ripudio, o anche qualora abbia pronunciato, in una sola volta, la formula del ripudio triplice.

Durante la *'iddah* la donna ha diritto agli alimenti (*nâfaqah*).

La moglie non può pronunciare il ripudio, ma, se il marito consente, può riscattarsi da lui mediante il pagamento di una somma convenuta. Questa forma di divorzio si chiama *khul'*.

In certi casi tassativamente determinati (specialmente in presenza di alcune imperfezioni fisiche) la legge conferisce ai due coniugi il diritto di chiedere l'annullamento del vincolo coniugale (*faskh*).

Nel matrimonio la moglie conserva la piena disposizione dei propri beni. L'esercizio di questo diritto trova però pratiche limitazioni nella poca libertà che è, notoriamente, lasciata alla donna.

Condizione della donna. — In sostanza la posizione della donna nel diritto e nella consuetudine islamica è di notevole disparità rispetto a quella dell'uomo.

Non soltanto l'istituto della poligamia ne abbassa la dignità; non soltanto la facoltà illimitata di ripudio conferita al marito ne rende precaria la condizione; non soltanto la sua libera scelta dello sposo, anche quando non vige per i parenti il diritto di costrizione, è praticamente limitata, ed essa si trova in fatto sotto un perpetuo mundio; non soltanto essa, è di regola, lasciata senza istruzione: ma anche altre disposizioni di diritto ne consacrano l'inferiorità.

Così la testimonianza di un uomo vale quella di due donne, e il prezzo del sangue della donna è la metà di quello dell'uomo.

Inoltre, nella città la donna è soggetta a una specie di clausura, dalla quale non le è dato di uscire che per rare visite, ben ammantata e col viso gelosamente difeso dagli sguardi estranei.

Questa pratica deriva da consuetudini e idee proprie di alcune società orientali ed anche non orientali più che dalla lettera del Corano, che nel versetto 31 della Sûrah XXIV si limita a raccomandare alle donne di tenere contegno modesto e decente, com'è prescritto, del resto, dal versetto 30 anche agli uomini. Ma i giureconsulti estendono oltre misura l'interpretazione di questo testo, e vedono la sessualità (*'awrah*) in tutto il corpo femminile. Il rigore è massimo nelle classi più elevate; le popolane, anche per necessità di vita, sono astrette a minori vincoli; le beduine, poi, non conoscono veli di sorta, e godono la libera esistenza della cam-

pagna. Nell'Africa Orientale Italiana la clausura e il velo sono assai scarsamente penetrati.

I Musulmani di idee liberali tendono a tornare all'espressione letterale del Corano, e fanno notare che Maometto, sotto molti riguardi, ha favorito la donna, limitando la poligamia, riducendo gli arbitri del marito, dandole garanzie patrimoniali nel matrimonio e nel divorzio, e chiamandola a partecipare alle successioni.

Diritto patrimoniale. Proibizione del prestito a interesse e dei contratti aleatori. — Non possiamo assolutamente addentrarci nel diritto patrimoniale (obbligazioni, ecc.), e ci limitiamo a far notare che la legge musulmana condanna in blocco interessi ed usura, confusi sotto l'unico nome di *ribà*, senza però riuscire ad impedire che, mediante abili finzioni, si eserciti talvolta il più ignobile strozzinaggio. Essa proscrive pure ogni sorta di contratti aleatori, comprendendo in essi anche le speculazioni di borsa; le quali, ciò nonostante, sono disinvoltamente praticate da molte persone.

Il waqf. — Menzioniamo pure un istituto che frequentemente si sente nominare nell'Africa italiana: il *waqf* (plurale *auqâf*). Chiamasi così un bene consacrato a Dio e posto fuori commercio, perchè i suoi redditi siano devoluti ad uno scopo religioso o di beneficenza o di utilità pubblica, oppure vadano a favore delle persone indicate dal costituente, pur con un fine pio remoto.

Con il primo modo si provvede in genere alla manutenzione ed al funzionamento delle moschee, delle scuole, degli ospedali, ecc. Il secondo tipo di *waqf* (*waqf adh-dhurriyyah*, cioè *waqf* di posterità) serve spesso a regolare la trasmissione dei beni in maniera diversa da quella prescritta nelle norme di diritto successorio.

Sinonimo di *waqf* è *hubs*.

La materia del *waqf* è considerata dai Musulmani di stretta attinenza con la religione (1).

La Scéfaa. — Altro istituto caratteristico è la Scéfaa (*shuf'ah*), che dà al condomino (rito *mālikita*) o al condomino e al proprietario viciniore (rito *ḥanafita*) il diritto di riscattare l'immobile venduto dal suo condomino o vicino a un estraneo, mediante rimborso all'acquirente del prezzo versato.

Diritto successorio. — Il diritto successorio musulmano si basa sulla successione legittima. Alcuni parenti — e fra essi Maometto non trascura le donne (mogli, figlie, sorelle, ecc.), dimenticate dagli Arabi preislamici, e anche ora messe più o meno da parte dalla consuetudine beduina — hanno diritto a quote fisse dell'asse ereditario. Sono i così detti *aṣḥāb al-ḥarā'id* o quotisti. Il resto va agli *'aṣabah* o agnati maschi in linea esclusivamente maschile. Non tutte le scuole riconoscono un diritto a altre categorie di parenti (*ulū l-arḥām*). Le eredità o porzioni di eredità vacanti vanno all'erario (*Bāyt al-māl*) (2). I legati sono ammessi; ma limitatamente alla terza parte delle sostanze del *de cuius*.

È tutto quello che in questo manuale possiamo dire del diritto successorio, che è intricatissimo, e richiede uno studio a parte.

(1) Vedi A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell'Africa Italiana*. Bologna, Cappelli, 1939-XVII, pp. 122 sgg., 136 sgg., 142 sgg.

(2) Il *Bāyt al-māl* (= casa del danaro) rappresenta il fisco dello stato musulmano.

In Turchia si era trasformato in un ufficio per l'amministrazione delle eredità musulmane giacenti o vacanti, e tale è rimasto nella legislazione libica: retto da personale musulmano e funzionante a beneficio esclusivo dei musulmani, in quanto le sue rendite sono devolute all'assistenza dei trovatelli, degli orfani, dei malati, ecc. della comunità islamica (vedi A. BERTOLA, *Il regime dei culti nell'Africa Italiana*. Bologna, Cappelli, 1939-XVII, pag. 144).

Diritto penale. — Poche parole sul diritto penale; ispirato ancora a principi barbarici sia nella valutazione del delitto, sia nella determinazione delle pene.

I reati di sangue non sono perseguiti con azione pubblica, ma sono lasciati alla vendetta privata, sebbene — ed è questo un notevole miglioramento introdotto da Maometto nella consuetudine beduina — sotto la sorveglianza del giudice.

È applicato il principio ebraico (Deut. XIX, 21) « occhio per occhio, dente per dente »; ma — più mite della legge biblica che dice (Numeri CXXV, 31): « Non accettare riscatto per la vita dell'assassino; assolutamente egli dev'essere fatto morire » — il Corano ammette, anzi raccomanda, l'accettazione del prezzo del sangue anche nell'omicidio intenzionale.

Chi ha commesso un omicidio colposo o preterintenzionale paga soltanto il prezzo del sangue (*diyyah*).

Il feritore viene punito con lesioni analoghe a quelle che ha inferte, quando l'offeso non si accontenti di un indennizzo.

La legge islamica punisce con pene fisse (*ḥadd*, plur. *ḥudūd*) i seguenti delitti:

Rapporti sessuali illeciti (a seconda della gravità): lapidazione o 100 frustate.

Falsa accusa di rapporti sessuali illeciti: 80 frustate.

Uso del vino: 80 frustate.

Furto: taglio della mano.

Brigantaggio: crocifissione, mutilazione, prigionia.

Lascia all'arbitrio del giudice la forma di punizione (*ta'zīr*) degli altri delitti.

Queste pene sono ancora applicate negli stati musulmani rigoristi, come l'Arabia Sa'ūdiana e lo Yemen.

Amministrazione della giustizia. — La giustizia è amministrata nei paesi musulmani da giudici unici chiamati *qādī*, a cui è anche devoluta la sorveglianza sui *waqf*, sulle tutele, sull'esecuzione dei testamenti e

spartizione delle successioni, sul matrimonio delle donne sprovviste di tutori naturali, ecc. La parola *qâdî* non significa altro che « definitore » di controversie giuridiche, « giudice ».

Il tribunale del *qâdî* si chiama tribunale sciaraitico. L'attuale ordinamento giudiziario eritreo, esteso anche ai territori dei Governi dello Scioa e degli Amara, dà questo nome a un tribunale collegiale di seconda istanza.

Nei paesi musulmani evoluti e nelle colonie si tende a lasciare ai *qâdî* solo le controversie relative allo statuto personale, al diritto di famiglia, alle pratiche religiose e al diritto successorio. Tale è la situazione in Libia. Invece l'ordinamento giudiziario per l'Eritrea e quello per la Somalia, esteso anche ai territori dei Governi dell'Harar e dei Galla e Sidama, attribuiscono al *qâdî* competenza più vasta.

Il *qâdî* va distinto dal *muftî*, che non ha giurisdizione, ma è soltanto un giurisperito, il quale dà pareri (*fetue*; in arabo: *fâtwa*) ai privati e anche al Cadi, quando questi, in un caso dubbio, ritenga opportuno ricorrere ai suoi lumi. Tali pareri son chiesti e dati in forma astratta e impersonale.

Negli stati musulmani il Cadi e il Mufti sono nominati dal sovrano. Nei paesi sottoposti a potenze cristiane sono scelti dall'autorità straniera, senza che per questo la loro nomina appaia meno valida agli occhi dei fedeli. La stessa giurisprudenza musulmana riconosce piena autorità ai Cadi designati da governi cristiani (1); sicchè è un errore il credere che l'investitura del Cadi debba provenire dal Califfo o da altro organo islamico. Male si fece, quindi, nel trattato di Ouchy, a rimettere la nomina dei Cadi libici al sultano di Turchia, e peggio, nelle « Leggi fondamentali » della Tri-

(1) Si veda la memoria del SANTILLANA nella *Relazione della Commissione ministeriale per il dopo-guerra* e D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*. Roma, 1926, pag. 70.

politania e della Cirenaica del 1919, ad affidarla ai parlamenti locali. Ma questi errori sono ormai stati cancellati.

Diritto procedurale. — Le forme del processo sia civile che penale sono in diritto musulmano molto semplici.

La procedura è orale: il documento scritto ha valore soltanto se confermato da deposizioni testimoniali, e le sentenze stesse sono pronunziate in presenza di testimoni. I mezzi di prova sono la confessione (*igrâr*) la testimonianza (*shahâdah*), che deve essere prestata almeno da due uomini o da un uomo e due donne, previo accertamento dell'incensurabilità dei testimoni (*tâzkiyah*), ed il giuramento (*yamîn*).

Diritto costituzionale. Il Califfato. — In teoria tutto il mondo musulmano dovrebbe costituire un solo gregge sotto un solo pastore: l'*Imâm* (= antistite) (1) o *Khalîfah* (= successore sott. del Profeta), signore dei credenti (*amîr al-mu'minîn*), nel quale dovrebbero assommarsi tutti i poteri politici, militari e giudiziari: eletto, nel seno della tribù di *Qurâdysh*, dai principali esponenti della comunità musulmana, sia di propria iniziativa, sia su designazione del predecessore.

È questa la dottrina ortodossa, mentre gli Sciiti riservano l'imamato alla discendenza di 'Alî, e i Khâriḡiti sostengono che esso possa attribuirsi a qualsiasi musulmano che presenti le necessarie attitudini.

Il movimento da cui venne fuori la dinastia degli Abbasidi (discendenti di 'Abbâs zio del profeta) proclamava il diritto dinastico della famiglia del profeta nel suo ramo collaterale: la larga formula sunnita

(1) Il titolo di *imâm* è preferito dagli Shī'iti; presso i costituzionalisti musulmani vale anche come: « il Principe », « il Capo dello Stato ».

legittima le situazioni così dei califfi ben diretti che degli Umayyadi e degli Abbasidi.

Il sovrano, per i Sunniti, deve essere maggiore, maschio, musulmano, libero, esente da gravi imperfezioni ed infermità fisiche e mentali, di buona condotta, capace di governare lo stato, versato possibilmente nel diritto. Suo compito è la difesa della religione, l'amministrazione della giustizia, il mantenimento della sicurezza interna ed esterna, l'ampliamento dei confini dello Stato: a lui, dotato di poteri assoluti, ma entro i limiti della *Sharī'ah*, fa capo tutta l'amministrazione.

Il Califfo è il capo d'uno stato nel quale la legge civile non è distinta da quella religiosa; ma non per questo può essere considerato come un capo religioso, nè esser paragonato al Papa.

Il Califfo, infatti, non ha autorità in materia di fede, non definisce dogmi; e il suo intervento nel campo religioso si limita all'applicazione della *Sharī'ah*.

Egli è il difensore della fede, come l'Imperatore nel Medioevo, ma non ne è l'autorità suprema, come il Pontefice.

La dignità califfale, come quella imperiale, è costituita da Dio per il benessere del mondo, e perciò è circondata dall'aureola di sacertà (1) che rifulgeva attorno ai Cesari del Medioevo; ma solo in questo senso ha del religioso.

L'unione del mondo musulmano sotto un solo Califfo durò solo per breve tempo: l'autonomia gradualmente acquistata dai governatori delle provincie non tardò a spezzettare l'impero musulmano in numerosi stati, i cui capi, per acquistare il titolo di legittimità, riconobbero nominalmente la supremazia del Califfo, ottenendone in cambio l'investitura.

(1) Cfr. *Ibn Khaldūn*, *Muqāddimah*, in fine del cap. 28, dove dice che i sovrani persiani si professavano sottomessi al Califfo « *tabārrukan* ».

Con la presa di Baghdād a opera dei Tartari di Hūlāgū (1258), il Califfato cessò d'esistere anche di nome.

Vero è che i Sultani mamalucchi d'Egitto cercarono di prolungarne artificialmente la vita, istituendo al Cairo un califfato per proprio uso e consumo, retto dai discendenti d'un preteso membro superstite della dinastia abbaside, i quali non ebbero altro compito che di sedere al Cairo col titolo e gli onori di Califfo, per legittimare con l'investitura la signoria dei loro protettori, padroni effettivi del paese. Ma fuori degli stati dei mamalucchi, quasi nessuno riconobbe questi Califfi fantocci. Ed è leggenda, inventata dagli Europei, e premurosamente accolta e messa in circolazione dai Turchi, quella che Selīm I, Sultano di Turchia, conquistando nell'anno 1517 l'Egitto, abbia ricevuto dall'ultimo pseudo-califfo abbaside la cessione dei diritti califfali, che non gli potevano, del resto, essere traferriti, non appartenendo egli alla tribù di *Quráysh*.

Abusivamente, quindi, i Sovrani ottomani presero, ed epoca recente, il titolo di Califfo.

Comunque, anche a volere ammettere la legittimità del califfato ottomano, fu colossale errore delle potenze europee il vedere in esso un'autorità religiosa, il cui riconoscimento potesse essere conciliabile con la sovranità delle nazioni cristiane nelle regioni musulmane da esse occupate. Infatti, per quello che abbiamo detto sopra, riconoscere in un paese l'autorità del Califfo significa riconoscerne la sovranità.

Sicchè fu ridicolo il contegno di quelle potenze che, quando fu congedato dal Governo di Ankara l'ultimo Califfo ottomano, andarono affannosamente alla ricerca di un altro « principe dei credenti » (1).

(1) Vedasi C. A. NALLINO, *La fine del cosiddetto Califfato ottomano* in: *Oriente Moderno*, anno 1934, n. III; e *Appunti sulla natura del Califfato in genere e sul presunto califfato ottomano*. Roma 1917. Vedasi pure G. LEVI DELLA VIDA, *Panislamismo e Ca-*

Gli stessi Musulmani stanno abbandonando l'idea del califfo, e sono orientati verso la creazione di un comitato direttivo degli affari di comune interesse dei popoli islamici, o di un periodico congresso interislamico.

Diritto internazionale. La guerra santa. — Secondo la dottrina musulmana il mondo è diviso in due parti: *dār al-islām*, il paese dell'islamismo, e *dār al-ḥarb*, il paese della guerra. Scopo supremo dello stato musulmano dovrebbe essere la trasformazione del mondo in terra d'Islām.

Di qui l'obbligo della guerra santa (*ḡihād*), che è universalmente riconosciuta come uno dei primi doveri dei fedeli, e da qualche autore persino considerata come una delle basi della fede. Quest'obbligo, però, non incombe personalmente a ogni musulmano: esso grava sulla collettività che, sotto la guida del sovrano, lo adempie con le forze necessarie allo scopo, senza che ogni credente sia sottoposto a perpetua milizia. Se, però, il territorio dell'Islām sarà minacciato d'invasione, allora tutti i Musulmani accorreranno in massa sotto le armi.

S'avverte che lo scopo che la guerra santa intende raggiungere non è la generale conversione del globo terracqueo, ma soltanto la sottomissione di tutti i

liffato a pag. 138 di *Storia e religione nell'Oriente Semitico*. Roma 1924, e D. SANTILLANA, *Il Concetto di Califfato e di sovranità nel diritto musulmano* in: *Oriente Moderno*, 1924, n. V, e: *Istituzioni di diritto musulmano malechita*, Roma, 1296, pagg. 12 sgg.

Da confrontarsi ancora Sir TH. W. ARNOLD, *The Caliphate*. Oxford, 1924.

Sull'attuale tendenza islamica a creare un califfato puramente spirituale vedasi MOH. BERKETULLAH, *Le Khalifat*, 1924.

Vedere anche A. SANHOURY, *Le Califat. Son évolution vers une société des nations orientales*. Paris, 1926.

popoli al dominio dei Musulmani. Infatti la « Gente del Libro (*ahl al-kitâb*) », cioè i Cristiani e gli Ebrei, che professano una religione rivelata da Dio mediante i sacri volumi dell'Evangelo, del Pentateuco e del Salterio, e, per estensione, anche gli Zoroastriani e persino gli Indù, possono conservare la propria fede accettando la sovranità musulmana e rassegnandosi, oltre che ad alcune menomazioni giuridiche e sociali, fra cui l'obbligo di portare speciali distintivi infamanti, al pagamento dell'imposta del testatico (*ğizyah*), e, se son lasciati in possesso delle loro terre, al tributo (*kharâğ*).

A parte ciò, e salve le necessità dell'ordine pubblico, essi vivono in territorio musulmano con propri capi e sotto le proprie leggi, in condizione di protetti (*dhimmî*). Da questa concezione presero origine nei paesi musulmani le Capitolazioni.

È anche previsto il caso di stati di *ahl al-kitâb* che mantengono la propria autonomia pagando un tributo allo stato musulmano: essi costituiscono il *dâr aş-şulh*, o « paese della pace ».

Con gli stati non sottomessi, dato lo scopo ultimo dello stato musulmano, non sono ammessi trattati di pace definitivi, ma solo tregue (*hiúdnah*).

I giuristi dell'età classica non hanno previsto il caso di paesi musulmani assoggettati a potenze di altre religioni; ma recenti *fetue* hanno dichiarato che quei territori musulmani ove le potenze dominatrici lasciano ai loro sudditi piena libertà religiosa sono da considerarsi come terra d'Islâm.

Eguualmente è principio ormai universalmente accettato (nonostante la propaganda svolta da alcuni fanatici per l'emigrazione in massa (*hiğrah*) delle popolazioni musulmane dalle terre che il piede infedele calpesta), che i Musulmani possono rassegnarsi al dominio di uno stato cristiano, fino al momento che, o per forza propria o per valido aiuto di una potenza musul-

mana, non siano in grado di tentare, con speranza di successo, la insurrezione armata.

Se il diritto musulmano ha qualche indulgenza per i seguaci di religioni rivelate, è invece spietato contro gli Idolatri (*mushrikîn*), che non hanno altra scelta che l'Islamismo o la morte. Severissimo è anche contro gli apostati (*murtaddîn*).

CAP. IV. – IL MISTICISMO (SUFISMO)

Il misticismo islamico. – Finora abbiamo esaminato l'Islâm come un complesso di dottrine rigidamente formulate e di minuti precetti che regolano, in tutti i loro particolari, le azioni del credente.

Ma in tutte le religioni si notano due tendenze: l'una si sforza di giungere alla conoscenza della Divinità mediante lo sviluppo delle affermazioni contenute intorno ad Essa nei libri rivelati, e procura di guadagnarsene la benevolenza attraverso la precisa osservanza dei Suoi comandamenti. L'altra, invece, non pensa la divinità, ma l'intuisce; non la teme, ma l'ama; ne ripone il culto non nell'adempimento materiale di alcuni atti esterni, ma nell'intensità dell'emozione religiosa.

Queste due tendenze si realizzano anche nell'Islâm e lo dividono in due campi: Islâm degli '*ulamā*', o Teologi, e Islâm dei *ṣūfī*, o Mistici.

Già la vita del Profeta, prima asceta e visionario, spinto ad affrontare le persecuzioni del suo popolo scettico e materialista dal solo entusiasmo per l'idea di un unico Iddio, poi legislatore ed organizzatore in Medina, raccoglie in sè le due tendenze. Ma l'Islâm dei primi secoli fa principalmente capo al Profeta di Medina. Fede battagliera, quindi eminentemente pratica, confonde l'ebbrezza religiosa con l'ebbrezza del sangue, e serve la divinità non con lo slancio del cuore, ma con la forza del braccio.

Però tra questi guerrieri avidi di bottino e di conqui-

sta, fra questi Beduini superficialmente islamizzati che cercavano piuttosto le laute prede — *maghânim kathîrah* (Corano XVIII, 19) — promesse dal Profeta (1), che non il regno dei cieli, v'era anche qualche anima più raffinata, che rinunciava alle ricchezze terrene troppo facilmente accumulate per andare in cerca dei beni più durevoli dell'altra vita.

Il sentimento predominante dei primi secoli dell'Islâm — il terrore dell'inferno, l'incubo dell'eterna dannazione, dipendente dall'arbitrio d'una divinità dispotica — favorisce il diffondersi di pratiche di macerazione, tolte a prestito dalla religione cristiana.

Le rozze tonache di lana (*şûf*) portate per umiltà diedero il nome di *şûfî* a questi devoti.

Questo era soltanto ascetismo: ma v'erano spiriti più eletti che si staccavano dal mondo sotto l'impulso di sentimenti meno tetri, come quella *Râbi'ah*, quella fanciulla araba (m. 752 d. C.) che diceva di non aver tempo di pensare a Satana perchè troppo occupata con la mente in Dio; e, accesa d'amor divino, saliva la notte sui tetti e gridava: « o mio Dio, tace ora ogni strepito del giorno, tacciono le voci, e dell'amante suo allietasi la fanciulla in luogo nascosto; ma io solitaria godo dell'amicizia tua, poichè te solo riportano mio amico verace » (2).

L'essenza del misticismo islamico (del quale diamo qualche tratto, limitandoci a semplicemente sfiorare un argomento che è vastissimo ed astruso), è appunto in gran parte riposta in questo impeto d'amore verso Dio, sostituito al senso di soggezione paurosa che sta alla base dell'Islâm, e concepito come il mezzo più sicuro per arrivare alla reale conoscenza della divinità. Il misticismo protesta in nome del sentimento contro l'intel-

(1) I. GOLDZIHNER, *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910, IV, 1.

(2) I. PIZZI, *Storia della poesia persiana*. Torino, 1894, vol. II, pag. 199.

lettualismo della teologia ufficiale e il razionalismo della filosofia, che, inerpicandosi lungo una strada tortuosa di ragionamenti, giungono ad un concetto della divinità oscuro all'intelletto e freddo ed arido al cuore.

« La Ragione — dice il poeta persiano — è un falco incappucciato; l'Amore è un falco, che, liberi gli occhi da schermo, volteggia, cacciando, negli spazi del cielo » (1).

« La Ragione è una gallina e l'Amore un'aquila reale; la Ragione una stretta cella e l'Amore una pianura sconfinata; la Ragione è il corpo e l'Amore l'anima del mondo; la Ragione è polvere e l'Amore acqua corrente. Se l'afflato d'amore spira nel mondo, gli abitanti delle tombe si svegliano dall'eterno sonno » (2).

L'Amore, secondo il celebre verso di Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī, « è l'astrolabio dei misteri di Dio »:

« *'Ishq asturlāb i asrār i Khudā* » (3)

E come nel Cristianesimo l'amor del prossimo è scala all'amore di Dio, così anche il misticismo islamico, conscio che la mortificazione ha soltanto un valore negativo, come eliminatrice di passioni impure, non come creatrice di emozioni sublimanti, e che non v'ha possibilità d'affetti superiori ove non è pienezza di vita, intona l'inno dell'amore profano, come grado per salire all'amore sacro.

« Un giovane — dice una parabola persiana — si rivolse a uno Sceicco per essere iniziato alla sua confraternita. Lo Sceicco gli domandò se avesse mai amato, e, alla sua risposta negativa, lo congedò, dicensogli di tornare solo dopo che avesse provato la dolce passione, e concludendo:

« Un cuore libero da pena d'amore non è un cuore;

(1) Antologia dei mistici persiani *Ṣubḥ i-Ummīd* di ḤUSAYN TABRİZĪ. Leida, 1327 H., pag. 180.

(2) *Ibidem*.

(3) *Mathnavī*.

un corpo libero da pena di cuore è acqua e argilla » (1). Di qui deriva il suggestivo calore dell'eroticismo simbolico che pervade la poesia mistica musulmana.

L'amore deve estendersi a tutte le creature. Bayāzīd al-Bistāmī ritorna da Bistām a Hamadhān perchè s'accorge che nel cardamomo da lui acquistato a Hamadhān vi sono alcune formiche, e non vuole avere il rimorso di averle strappate al lor nido (2). Non si ripensa ai Fioretti di S. Francesco?

Per amor di Dio deve farsi il bene, non per speranza del Paradiso; anzi l'uomo dovrà in tal modo rispettare la volontà dell'Amato, da accettare con animo lieto anche la prospettiva dei tormenti infernali.

L'anima umana aspirerà con tanta forza d'amore a Dio, da perderne la propria coscienza del proprio essere.

« Un uomo battè alla porta dell'Amato, e una voce dall'interno domandò: « Chi è? » Egli ripose: « Son io ». E la voce rispose: « In questa casa non c'è posto per Me e per Te ». E la porta rimase chiusa. Allora il fedele si recò nel deserto, digiunò e pregò nella solitudine. Un anno dopo egli tornò, e battè di nuovo alla porta; e la voce domandò ancora: « Chi è? ». E il fedele rispose: « Sei tu ». Allora la porta si aperse (*Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī*) (3).

« Io considero l'esistenza d'un'altra cosa come impossibile: tutto ciò che non è « Io » è illusione. Io sono l'Amato e l'Amante, e l'amore spira da me a me; cosa meravigliosa! Io solo esisto; comprendi questo mio strano mistero » (4).

A questo punto il misticismo, sotto l'influenza di idee straniere, diventa spesso panteismo, affermando

(1) *Subḥ-i-ummīd*, pag. 186.

(2) NICHOLSON, *The mystics of Islam*, 1914, pag. 108.

(3) Presso E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*. Paris, 1911, pag. 85.

(4) Citato in: *Īqāz al-himam fī sharḥ al-ḥikam*.

che Iddio è Tutto, che egli soltanto possiede l'Essere, mentre il resto è apparenza e illusione. Tutte le cose create non sono che un'emanazione della divinità, e in essa rimangono comprese, come il raggio di sole, pure illuminando la terra, non si separa dalla fonte di luce onde promana. E lo scopo del mistico è di sopprimere la coscienza illusoria della sua vita personale, di cancellare la propria individualità (*māḥw*), di morire a sè stesso (*fanā'*) per sentire di vivere (*baqā'*) entro la vita divina, immerso in essa se non addirittura identificato con essa (*ittiḥād*).

Ciò che sta agli antipodi della rigida separazione che la teologia ortodossa pone tra Dio e la sua creatura.

Le teorie sufiche rasentarono spesso l'eresia e diedero al fanatismo ortodosso le loro vittime, delle quali la più celebre è *al-Hallāḡ*, morto nel 921 per mano del carnefice, per avere gridato nell'estasi: « Io sono Iddio ».

Tra i mistici e i teologi dell'Islām s'impegnò una lunga lotta, che ha il suo parallelo anche nelle altre due religioni monoteistiche, e che si chiuse, infine, con l'incorporazione del Sufismo nell'Ortodossia. Questa ammise la possibilità di esperienze religiose riservate ai soli iniziati e ignote alla gran massa dei fedeli, che ha la sua via di conoscenza e di salvezza nella *Sharī'ah*; quello velò e attenuò le sue dottrine. Le quali, del resto, non formano un tutto sistematico, ma vanno dal misticismo moderato e prevalentemente ascetico di *al-Qushayrī* all'emanazionismo plotiniano di *Ibn 'Arabī* e all'antinomismo di alcune sette orientali (1).

È però rimasta fra *Ṣūfī* e *'Ulamā*, tra la gente della

(1) Sui rapporti fra il Sufismo e l'Ortodossia vedasi C. A. NALLINO, *Il poema mistico d'Ibn Fāriḍ in una recente traduzione italiana*, in: *Rivista di Studi Orientali*, vol. VIII. E si veda, nel già citato lavoro di Michelangelo Guidi, l'acuta e suadente analisi degli elementi originali e degli influssi cristiani, neoplatonici, gnostici ed anche indiani nel misticismo musulmano (pp. 68-80).

scienza (*'ilm*) e quella della Gnosi (*'irfân*), tra Esoteristi (*ahl al-bâtin*) ed Exoteristi (*ahl az-zâhir*), un'antipatia che ha di tanto in tanto le sue esplosioni.

Il culto dei santi. — I cultori delle pratiche mistiche salirono spesso in fama di santità, per i loro intimi rapporti con Dio, fonti di pretese facoltà miracolose.

A questi personaggi che, arrivati a Dio attraverso le tappe faticose della via ascetico-mistica (*sulûk*) o, anche, per gratuita e subitanea vocazione divina (*ğadhb*), hanno raggiunto un grado elevato di comunione con l'Eterno, si dà il nome di *awliyâ'* o amici (di Dio), che si suol tradurre con **santi**. Essi posseggono per grazia divina, poteri straordinari sulle cose (*taşdıruf*), sicchè possono, da vivi e da morti, operare prodigi (*karâmât*), che la teologia, però, distingue dai miracoli dei profeti, chiamati *mu'ğizât*.

Il mondo perirebbe se non fosse sorretto da una gerarchia di santi viventi, che intercedono per i peccati dell'umanità e se li addossano, stornando l'ira divina con le loro benemerienze. Sono (con varianti) i 300 *nuqabâ'* (preposti); al di sopra stanno i 40 (secondo altri 70) *abdâl* (sostituti); al terzo gradino vi sono i 7 *umanâ'* (fiduciari); più in alto ancora i 4 *'amûd* (pilastri); in cima alla scala il *quṭb* (polo) o *ghawth* (ausilio), che fa da perno al mondo. Questi santi vengono sostituiti man mano che muoiono e sono sconosciuti al resto dei mortali. Ogni epoca ha il suo *quṭb* o *ghawth* (che per alcuni autori costituiscono due gradi distinti: supremo sempre quello del *quṭb*).

Santo immortale è *al-Khâdir* o *al-Khiḍr*, che si aggira invisibile per il mondo, rivelandosi di tratto in tratto per portar conforto, soccorso e lume agli umani, specialmente agli asceti e ai mistici. Gl'incontri con *al-Khâdir* sono frequenti nell'agiografia musulmana.

In Libia, Tunisia, Algeria e Marocco gli *awliyâ'* pren-

dono, prevalentemente, il nome di *mrābīn* (sing. *mrābet* (1), donde *marabutto*), da una parola usata in origine per designare i custodi dei posti di frontiera (*ribāt*) (2), che alternavano i colpi di spada alle devozioni. Dallo stesso vocabolo deriva il termine *Almoravidi*.

Per venire in fama di santità non è sempre necessario un forte grado di elevazione mistica e di perfezione morale. La superstizione popolare scorge una forma d'estasi anche nella follia e in altre manifestazioni neuropatiche e psicopatiche, sicchè pazzi, epilettici, idioti sono venerati come santi: considerandosi le loro stranezze come effetto dello stato di rapimento nel quale, per speciale predilezione di Dio, che ha voluto risparmiar loro le tappe della carriera mistica, si trovano costantemente immersi.

Altra fonte di venerazione è la discendenza dal Profeta, attraverso al-Ḥásan e al-Husáyn, figli di Fâtimah e di 'Alī, cioè la qualità di *sharīf* o *sāyyid* che, titolo di nobiltà in tutto il mondo musulmano, presso gli strati più rozzi della popolazione basta spesso — condita con un po' d'affettazione religiosa — a conferire l'aureola di santità.

I marabutti (siano o non siano d'origine sceriffiana) hanno in sè la benedizione divina, la *bārakah*, che s'estende alle cose ch'essi toccano (bisognava vedere con quale superstizioso fervore i Beduini della Cirenaica si tuffassero il volto nelle mani passate sui fianchi sudati del cavallo che aveva trasportato un *sāyyid* senussita!), può essere comunicata ai loro discepoli, e si trasmette ai loro discendenti.

(1) In Cirenaica il termine *mrābet* ha il doppio significato di *santone* e di *aggregato*, applicato alle tribù clienti di altre tribù, patrone. Vi sono quindi tribù marabuttiche discendenti di santoni, e tribù marabuttiche semplicemente in rapporto di clientela con le tribù nobili del paese. Vedasi E. DE AGOSTINI, *Popolazioni della Cirenaica*. Bengasi, 1922-23.

(2) Nome poi esteso a designare anche i luoghi di riunione o conventi dei *Ṣūfī* e in tale senso sinonimo di *zāwiyah* ecc.

Queste credenze hanno dato luogo al culto dei santi, che parrebbe in contrasto con il rigido monoteismo islamico, e che, infatti, alcune sette respingono, ma che l'Ortodossia, forte del *consensus* della Comunità, ha accolto e introdotto nei suoi catechismi.

Le numerose cupole bianche che interrompono la monotonia delle solitudini cirenaiche, e ricevono anche esse il nome di *marabutti*, sono tombe di santoni (alcuni nativi del luogo, altri provenienti dal Marocco, miniera inesauribile di sceriffi e pseudo-sceriffi sfruttatori della credulità beduina), che seguitano, dopo morti, ad essere oggetto di venerazione; e son meta di annui pellegrinaggi (*móusem*, *hōl*; pronuncie locali di *máwsim* e *hawel*), nei quali, talvolta, sopravvivono antichi riti pagani.

Fra i santi più venerati in Cirenaica ricordiamo il Sayyid Râfi' (Sidi Ráfaa). In Tripolitania il santo più popolare è il Sayyid 'Abd as-Salâm al-Asmar (1). Per l'Eritrea ricordiamo la tomba di Muḥammad al-Mîrghani a Otùmlò, presso Massaua. La Somalia si vanta di tutta una serie di santi volanti, come Au Ḥiltir, Au Mād, 'Alī Dağarrā e Shêkh Búbā, che vengono venerati nei loro luoghi di atterraggio, i così detti *gashin* (2).

Frequentato da pellegrini che affluiscono annualmente da tutta l'Etiopia meridionale è il santuario di Shêkh Ḥusên nel Bali, di cui parla a lungo il Cerulli a pagg. 146-152 della sua relazione sulle popolazioni del bacino superiore dell'Uebi, nel volume « Alle sorgenti dell'Uebi Scebeli » di S. A. R. Luigi Amedeo di Savoia-Aosta (Roma, 1932, ved. anche pp. 73 sgg.). Questo santo, vissuto all'epoca del regno musulmano

(1) Sui santuari della Libia vedi il libro di A. CESARO, *Santuari islamici nel secolo XVII in Tripolitania*. Tripoli, 1933.

(2) Vedi lo studio di E. CERULLI, *Note sul movimento musulmano nella Somalia*, in: *Rivista Studi Orientali*, vol. X, 1928, pagg. 30-32.

del Bali, che fu distrutto nel secolo XVI, gode di una venerazione larghissima specialmente fra i Galla musulmani, per i quali il pellegrinaggio alla sua tomba ha soppiantato l'usanza della visita all'Abbā Mudā dei tempi non lontani del loro paganesimo. Gli si attribuiscono numerosi miracoli, come l'aver fatto venire da Dodolà alla piana che da lui prende il nome una collina, l'aver trasformato un macigno in un poggiatesta, l'aver convertito in sasso un serpente che si mostra ancora, pietrificato, in una grotta presso il santuario.

L'alone della leggenda agiografica circonda in tutta l'Abissinia musulmana la figura dell'imām Aḥmad ibn Ibrāhīm (m. 1543) soprannominato il Gagn (*Grāñ* = mancino), autore, accanto ai prodigi immaginari, di quel miracolo storico che, sotto la sua guida, portò da un capo all'altro dell'Etiopia le armate vittoriose dei Musulmani, tanto che sembrò che il Cristianesimo dovesse andarne sommerso.

Ma ogni regione, ogni località musulmana dell'Etiopia ha i suoi santi e le loro tombe, di cui si posson redigere lunghe liste. Valgano per tutti i nomi del successore del Gagn, l'Emiro Nûr ibn Muğâhid, sepolto ad Harar e venerato non solo nella zona, ma anche dalle popolazioni degli antichi regni galla; del popolare Shêkh Abâdir, il cui culto s'irradia largamente da Harar (1), dove ha la tomba; di Shêkh Nammâ Sa'id, morto al tempo dell'imperatore Fasiladas (1632-1667) e sepolto a Corà Oliè del Muciarre, nel territorio dei Galla Raià e Azebò, che lo considerano come il loro patrono e il più grande dei loro numerosi santi.

Attorno ai sepolcri degli *Awliyâ'*, i loro discendenti, con la loro clientela, formano delle tribù di « santoni »: donde la frequenza di nomi come *Awlâd esh-Shêkh*

(1) Vedi E. CERULLI, *La lingua e la storia di Harar*. Roma, 1936, pp. 46 sgg.

(Cirenaica), 'Ād Shēkh (Eritrea), Shēkhāl (Somalia), ecc. ecc., nei nostri territori d'oltremare.

Le confraternite. — Di tratto in tratto, attorno ai mistici più venerati, più intelligenti e meglio dotati di spirito d'organizzazione si vengono formando le confraternite: accolte di fedeli che osservano una regola indicata dal fondatore come la via (*tarīqah*) più piana per giungere a Dio.

Si tratta per lo più di mezzi esteriori: interminabili ripetizioni d'una medesima litania; danze vorticose prolungate per ore e ore invocando, con artificiali deformazioni della voce e del respiro, il nome di Dio; melodie di flauti e strepiti di nacchere e tamburelli: che conducono gli affiliati a uno stato di prostrazione epilettica e di stordimento mentale in cui essi ravvisano l'estasi.

I locali nei quali gli affiliati si riuniscono per queste pratiche, portano il nome di *zāwie* da « *zāwiyah* = angolo », metaforicamente preso nel senso di ritiro: quasi cantuccio, nel quale il devoto si rifugia, lungi dai rumori del mondo, a fare esercizi di pietà. In Turchia si usa il nome di *tekkè*, o anche quello di origine persiana di *khānqāh*, veri e propri conventi, in Somalia e altri paesi dell'A. O. I. quello di *ġemā'ah* = comunità.

Con denominazioni analoghe a quelle degli ordini cristiani, gli affiliati si chiamano *faqīr* = poverelli, donde i fachiri indiani, o *ikhwān* (*akkuān*, *khuān*) = fratelli. Un altro nome ben noto, *darwīsh* (mendicante), è l'equivalente persiano di *faqīr*. Spesso variano i gradi e le denominazioni, in corrispondenza con le tappe percorse nel cammino mistico. Le confraternite hanno una ben costituita gerarchia, e i loro membri praticano verso i superiori spirituali una rigida disciplina, compendiata nella frase: « *come il cadavere fra le mani dei suoi lavatori* », che ricorda il *perinde ac cadaver* di S. Ignazio da Loiola.

A differenza, però, dei nostri monaci, e simili, invece, ai nostri *terziari*, essi (eccezione fatta di alcuni paesi d'Oriente) non vivono in comune, e solo si raccolgono, in giorni fissi, nelle zauië, a recitar le loro preghiere.

Non si tratta qui, si badi, delle *ṣalawât*, delle cinque preghiere canoniche, fatte di mosse e di frasi stereotipe, ma di una serie di inni e di canti che ogni confraternita si foggia a suo talento e che costituiscono il *dhikr*: parola che significa « menzione (del nome di Dio) ».

Si chiama *wird* (uerd) la giaculatoria propria d'ogni confraternita; sicchè conferimento del *wird* vale « iniziazione ».

Le *ṭarîqe* più antiche e diffuse nel mondo islamico — dette anche « *ṭarîqe fondamentali* » (*ṭuruq al-uṣûl*) — sono la *Qādirīyyah*, istituita da 'Abd al-Qādir al-Ġīlānī (m. a Baghdād nel 1166); la *Khalwatīyyah* (da 'Umar al-Khālwatī, m. 1398); la *Shādhilīyyah*, alla quale si riconnettono le regole della maggior parte delle confraternite nordafricane (da Abū l-Ḥasan ash-Shādhilī, nato nel 1196-7); la *Naqshabandīyyah* e la *Suhrawardīyyah*.

Le confraternite in Libia. La Senussia. — In Libia sono da notarsi le seguenti confraternità:

I *Rifā'īyyah* (così chiamati da Sîdī Aḥmad al-Kabîr ar-Rifā'î, m. 1183); gli *'Isawīyyah* (da Muḥammad ibn 'Īsà, m. il 1324 a Mequinez), noti per le loro esibizioni, con inghiottimento di serpenti, scorpioni e pezzi di vetro (1); la *ṭarîqah* degli *'Arūsīyyah-Salāmīyyah* fondata da Abū l-'Abbās ibn 'Arūs (m. a Tunisi nel 1460) e riorganizzata da 'Abd as-Salām al-Fitûrî di Zlîten; la *Madanīyyah*, fondata da Muḥammad Abū Ḥānzah al-Madanî verso l'anno 1820, e, infine la *Senussia* (*Sunūsīyyah*), sulla quale ci intratteremo

(1) esibizioni sopprese in Libia.

un po' più a lungo, per la parte importante che ha avuta nella storia della nostra occupazione della Cirenaica.

Il suo fondatore, Mohámméd Ben Ali es-Senussi (1), nacque nel 1797 al *duâr* dei Torsh, a 40 km. da Mostaghanem (Algeria), nella tribù degli Aulâd Sîdî 'Abdállâh Ben Khaţţâb el-Megâhirî. Dopo aver frequentato con profitto le principali scuole dell'Algeria, si recò, nel 1821, a Fez, e di qui mosse in pellegrinaggio verso la Mecca, fermandosi, secondo le consuetudini dei *tálabah* (2), nelle varie città incontrate lungo il suo cammino, per farvi acquisto o professione di scienza religiosa.

Attraverso l'Algeria, la Tunisia, la Tripolitania e l'Egitto, insegnando o imparando nelle principali scuole, e iscrivendosi a numerose confraternite, egli giunse, preceduto da fama di grande dottrina, alla Mecca, dove si pose al seguito di *Aḥmad ibn Idrîs al-Fâsî*, il quale godeva di molta reputazione e influenza per la sua profonda cultura exoterica ed esoterica.

Quando, cedendo all'ostilità degli Ulema meccani, Aḥmad ibn Idrîs emigrò nell'Asîr, Mohámméd Ben Ali es-Senussi lo seguì (3), e alla sua morte si presentò con l'altro discepolo *al-Mîrghanî* (fondatore della *Mîrghaniyyah*, assai diffusa in A. O. I. e Sudan), come suo erede e continuatore.

Tornato alla Mecca, acquistò fortissimo numero di aderenti fra le tribù dell'Ḥiğâz, fondando sul colle di Abû Qubáys una fiorente zauia.

Ma lo perseguitava l'animosità degli Ulema, non solo per la notoria antipatia della classe verso i mistici, ma anche perchè nello stesso campo della Sciarla egli

(1) *Muḥammad ibn 'Alî as-Sunûsî* (pronunziato ordinariamente *Sanûsî*).

(2) Studenti di discipline religiose.

(3) Così le fonti europee. È circostanza da controllare, insieme con vari altri particolari della biografia di Mohámméd Ben Ali es-Senussi.

propugnava dottrine contrarie non dirò all'Ortodossia, ma all'opinione dominante.

Infatti, mentre l'*ig̃mâ'* del mondo sunnita, come abbiamo visto, riconosce come definitivo il lavoro (*ig̃tihâd*) compiuto dai fondatori delle quattro scuole giuridiche immediatamente sulle fonti, sicchè al giureconsulto moderno non è più lecito andare a cercar norme direttamente nel Corano e nella Sunna, ma è d'uopo attenersi alle decisioni dei quattro capi scuola, sviluppandole e applicandole; egli sosteneva — sull'autorità, del resto di rinomati dottori dell'Islâm (1) — che « la porta dello *ig̃tihâd* — o diretta elaborazione delle fonti — è ancora aperta », e si faceva forte di questa dottrina per introdurre nel culto alcune variazioni che, per quanto tenui, scandalizzavano i suoi avversari (2).

Di fronte alla guerra mossagli dai teologi meccani egli fu costretto a emigrare (1843).

E allora es-Scech es-Senussi si ricordò che, passando, nel suo viaggio, attraverso alla Cirenaica, vi aveva trovato popolazioni particolarmente adatte ad accogliere la sua propaganda.

Erano tribù rozze ed ignoranti, viventi in quasi completa anarchia, — perchè i Turchi, che da non molto avevano riaffermato la propria sovranità sulle coste, assai poco potevano nell'interno — divise da rancori e da faide, e perciò bisognose d'un'autorità superiore che ponesse fine alle lotte senza presentarsi sotto l'aspetto odioso del dominatore; musulmane di nome, ma di fatto ignoranti delle più elementari norme della loro religione, soppiantate dal culto dei marabutti.

(1) Vedi D. D. MACDONALD in *Encyclopédie de l'Islam* sotto *idjtihād*.

(2) Vedi *Fath al-'alî al-mâlik fî l-fatwâ 'alâ madhhab al-imâm Mâlik* di Shaykh Muḥammad 'Alâysh, vol. I, pag. 77 e sgg. Cairo, 1320.

Mohammed Ben Alì es-Senussi si recò dunque in Cirenaica (1843).

In mezzo a quei Beduini Mohammed Ben Alì es-Senussi non fu il predicatore d'una nuova dottrina. Egli si curò più che altro di reintrodurre le pratiche del culto islamico cadute in dimenticanza. Le teoria sufiche passarono in seconda linea. In fondo, nessuna confraternità è così poco mistica come la Senussia. Il rituale delle zaue è semplice e severo. Nessuna ricerca dell'estasi e nessuno dei mezzi meccanici ordinariamente usati per raggiungerla: i Senussiti deridono anzi i movimenti incomposti e le danze a suon di tamburello delle altre confraternite (1). La gran massa degli affiliati — Beduini nomadi quasi tutti — non frequenta nemmeno le zaue, e quelli che vi si raccolgono si limitano alla monotona recitazione del *dhikr* (le litanie). Quanto all'elemento intellettuale della *ṭarīqah*, esso coltiva più le ordinarie scienze religiose che le dottrine esoteriche. Lo stesso Ahmed esc-Scerīf (vedasi più sotto) raccomanda in un suo opuscolo agli adepti di preferire piuttosto la *ṭarīqah burhāniyyah*, la via argomentativa, alla *ṭarīqah ishrāqiyyah*, la via illuminativa e intuizionistica (2). In altri termini, il Senussita comune non dev'essere tanto un mistico, quanto un buon musulmano, che adempie tutti i comandamenti della legge, e s'impone anche qualche restrizione suppletiva — come l'astensione dal fumo — senza che perciò sia vero quello che si legge in molti manuali (3) che la Senussia sia una specie di Wahhābismo nord-

(1) Naturalmente, però, il frasario dei loro *dhikr* è fortemente mistico.

(2) AHMAD ASH-SHARĪF AS-SUNŪSĪ, *Kitāb ad-durrah al-fardīyyah fī bayān mabnā at-ṭarīqah as-sunūsiyyah al-muḥammadīyyah*. Cairo, Maṭba'at al-Ġarīdah, pag. 12.

(3) Così ad esempio in MACDONALD, *Development of Muslim Theology* a pag. 62, 284 e passim.

africano che si sforza di ricondurre l'Islâm alla sua purezza primitiva.

La stessa dottrina dell'*ig̃tihâd*, che poteva essere feconda di sviluppi, è caduta in dimenticanza; e la confraternita, pur conservando le variazioni introdotte dal suo fondatore nella preghiera, osserva rigidamente il rito *mâlikita*. Quanto alle sue dottrine mistiche, la Senussia ha naturalmente anch'essa il suo *m e t o d o*, che la colloca nel rango delle confraternite « *muḥammadīyyah* », di quelle, cioè, che aspirano a giungere a Dio attraverso il tramite del Profeta. Come il misticismo cristiano, specialmente quello femminile, semplifica il proprio compito adorando Iddio, anzichè nella persona del Padre, irraffigurabile e inconcepibile, in quella umanizzata del Cristo, così l'Islamismo (che al Profeta della storia ha sostituito un Maometto mitico, esistente, come il Logos di San Giovanni, prima della creazione del mondo), nella regola di alcune confraternite pone in luogo dell'amore di Allâh quella del suo inviato.

« Il fondamento di questa *tarîqah* — scrive Ahmed esc-Scerîf (1) — in questo consiste, che l'adepto immerge il proprio interno nella contemplazione dell'Essenza del Profeta (che Iddio Lo benedica e Lo salvi), mentre adorna il proprio esterno con il seguirLo nelle parole e nei fatti, e con l'occupare la lingua nel benedirLo; attendendo a ciò per la maggior parte del suo tempo e così in pubblico che in privato, fino a che la venerazione di Lui (che Iddio Lo benedica e Lo salvi!) gli pervade il cuore e gli penetra lo spirito; per modo ch'egli vibra all'udirne il nome e ne ha continua nel cuore la visione, e sempre presente agli occhi dell'intelletto la figura ». E prosegue dicendo che a questo punto l'adepto — che assume il nome di « *mu-*

(1) *Op. cit.* pag. 17, cf. pag. 8. Vedere a pag. 129 sgg. le otto benedizioni (*ṣalawât*) sul Profeta del rituale senussita.

ḥammadī » — ha frequenti visioni del Profeta, dapprima in sogno e poi, quando le sue facoltà si sono affinate, anche nella veglia, e che in queste apparizioni il divino Inviato diventa suo consigliere e guida.

Ma pochi nella confraternita si dedicano a questi esercizi. La nota distintiva della Senussia è, fin dalle sue origini, non già la sua teoria mistica, ma la sua costituzione in organismo statale con regime teocratico. Uno sceriffo trova una popolazione abbandonata a se stessa, e, valendosi del suo prestigio di discendente del Profeta e di uomo di religione, fonda in mezzo ad essa uno Stato, al quale i grandi *akhuân* che lo hanno seguito nelle sue peregrinazioni attraverso le genti straniere forniscono i quadri, e le zauie edificate in tutto il paese servono da centri politico-amministrativi: ecco come nasce la Senussia. Nessuna confraternita fu così rapidamente costruttrice. Come i Gesuiti della Cina, che imponevano ai loro discepoli, come esercizio di pietà, la piantagione di lunghi filari di alberi disposti a croce, Mohámmed Ali es-Senussi (almeno così dice la leggenda) diede impulso alla costruzione delle zauie con una pretesa rivelazione che ai digiuni e alle macerazioni sostituiva, come opera meritoria, l'innalzamento di nuovi edifici. Così, alla sua morte vi erano in Cirenaica ben ventidue zauie senussite.

La prima costruita fu quella di el-Bèda nel Gebel el-Achdar; la più importante fu quella di Giarabùb (*al-Gaghbúb*), dove nel 1855 egli trasportò la sua sede.

L'opera di Sidi Mohámmed Ali es-Senussi, deceduto nel 1859, fu proseguita da suo figlio Mohámmed el-Máhdi. In quest'uomo il pensiero teocratico del padre si determina meglio, conducendo la potenza della Senussia al suo apogeo.

Padrona della Cirenaica interna, dove la Turchia le abbandona la riscossione delle decime, la Senussia riesce a fondare parecchie zauie in Tripolitania, senza

però mai riuscire a porvi saldo piede; si afferma nell'Azger, nell'Aîr, nel Cauár e fra i Tébbu, ch'essa converte dall'idolatria all'islamismo; fonda le zauie di Ain Calacca, Fáia, Ghìru, Uagiánga nel Bórcu, Bir Aláli nel Cánem, s'infeuda l'Ennèdi e l'Uadáí; domina sovrana nelle oasi del deserto libico. La sua attiva partecipazione al commercio sahariano, che in parte monopolizza, pone nelle sue mani immense ricchezze. Alla sua organizzazione statale non manca nemmeno la forza armata, ch'entra in campo quando i Francesi intraprendono l'occupazione delle regioni del Lago Ciád. La Senussia — che ha ora trasportato la sua sede a *Cufra*, per meglio mantenere il controllo sui paesi del Sudán — inizia contro gl'invasori una lotta accanita.

Nel 1902 Mohámmed el-Máhdi morì a Ghìru nel Bórcu, e la superstizione popolare favoleggiò ch'egli fosse soltanto scomparso, e che un giorno sarebbe tornato per cacciare gli infedeli. Dal Sufismo al Mahdismo è breve il passo!

Gli doveva succedere il figlio Idris (*Idrís*), ma perch'egli era in età minore, i grandi *akhuân* nominarono capo della confraternita il Seied Ahmed esc-Scerif (1), figlio di Mohámmed esc-Scerif fratello di el-Máhdi.

Ahmed esc-Scerif continua, con poca fortuna, la guerra contro i francesi.

L'occupazione italiana della Libia viene a distrarre la sua attenzione dal Sudán. Dopo la pace di Ouchy, la Senussia diviene anima della resistenza e della rivolta. Sopravvenuta la guerra europea, Ahmed esc-Scerif si lascia trascinare a impugnare le armi anche contro l'Inghilterra, ma, dopo un primo successo, è memorabilmente sconfitto. Entra allora in scena il Séied Idris, il quale, lasciato al governo della Cirenaica da Ahmed esc-Scerif (che va ad unirsi ai ribelli tripoli-

(1) *Aḥmad ash-Sharīf*.

litani, e più tardi passa in Anatolia), intraprende una politica di riavvicinamento al Governo, culminante nell'accordo di Acroma (14 aprile 1916), che apre la strada alla nostra penetrazione pacifica nell'interno della Cirenaica, e nell'accordo di er-Régima (21 ottobre 1920), con il quale la Senussia si impegna a disciogliere la sua organizzazione militare, politica e amministrativa nel Gebèl ed-Achdar, mentre Idrìs riceve il titolo onorifico di *el-Emir es-Senûsi* (*Emiro Senusso*), e la qualifica di capo dell'amministrazione autonoma dell'oasi di Augila, Giálo, Giarabùb e Cùfra.

La mancata osservanza dei patti e gl'intrighi annodati da Idrìs con i ribelli della Tripolitania determinano la denuncia degli accordi e la rottura dei nostri rapporti con la Senussia (aprile 1923).

Ne seguono lunghi anni di guerriglia, mentre Idrìs emigra in Egitto, insieme con Şafî ad-Dîn (fratello di Aḥmed esc-Scerif che si è ormai ritirato a Tà'if, in Arabia, per morirvi nel 1933), e lascia la direzione della confraternita al fratello Riḍà. L'azione energica del generale Graziani, con la cattura di Omàr el-Muchtar, (*'Umar al-Mukhtâr*), comandante dei ribelli e anima della resistenza (settembre 1932), seguita dal collasso delle forze nemiche, pacifica definitivamente la Cirenaica.

Le confraternite in A. O. I. — In Eritrea prevale la tarîqah *Mirghaniyyah*. Questa confraternita esce dallo stesso ceppo della Senussia, come ci accingiamo a spiegare.

Aḥmad ibn Idrîs al-Fâsî, nato nel 1760 nel distretto di Fez, si recava tra il 1799 e il 1800 alla Mecca, e vi predicava la regola del mistico *Ibn ad-Dabbâgh*, aggiungendovi le sue esperienze mistiche, gloriose di contatti diretti con lo stesso Maometto. Più tardi si trasferiva a Şabyā, nell'Asîr (*'Asîr*), dove moriva nel 1837, la-

sciando fama di gran santità; e il suo sepolcro diveniva, come al solito, centro di culto. La sua opera doveva essere continuata per quattro vie. Suo figlio *Muḥammad* organizzava le tribù beduine della regione in una nuova confraternita *Idrīsīyyah*, e fondava il primo nucleo di quel principato degli Idrisiti che doveva raggiungere l'apogeo e comprendere tutto l'Asīr sotto suo nipote *Muḥammad ibn 'Alī* (1876-1923), per poi cadere sotto i colpi di Ibn Sa'ūd, che con l'accordo della Mecca del 2 ottobre 1926 lo mise sotto il protettorato e il 16 novembre 1930 se lo annesse, stroncandone gli ultimi tentativi di riscossa nella guerra con lo Yemen del 1934. Anche qui si aveva un esempio della funzione politica che esercitano i santoni e i capi di confraternite: s'insediano fra popolazioni disorganizzate, le attraggono con il prestigio della loro pietà, ne divengono direttori spirituali, poi paceri, e, infine, ne prendono in mano l'amministrazione, creando una teocrazia. Gli Idrisiti hanno ramificazioni in Nubia e nel Sudān.

Un discepolo di Aḥmad ibn Idrīs, Ibrāhīm ar-Ra-shīdī, fondava i *Rashīdīyyah*, da cui *Muḥammad Ṣālih* traeva la confraternita autonoma dei *Ṣāliḥīyyah*.

Un altro discepolo di Aḥmad ibn Idrīs al-Fāsī, *Muḥammad ibn 'Alī as-Sunūsī*, fondava alla Mecca la zauia di Abū Qubāys, e gettava le basi della confraternita senussita, destinata anch'essa a recitare una grande parte sulla scena politica musulmana.

Un terzo discepolo di Aḥmad ibn Idrīs, *Muḥammad 'Uthmān al-Mirghanī*, nato nel 1793 a Ṭā'if e ivi morto nel 1853, fondava nell'*Higāz* la zauia di *Dār Khayzurān* e la confraternita *Mirghanīyyah*, che si diffondeva nello Higīāz, nella Nubia, nel Sudān e regioni contermini, penetrando anche in Eritrea, dove ha il suo santuario nella tomba di *Muḥammad al-Mirghanī* a Otúmlo presso Massaua e i suoi capi nelle persone del *Sayyid Ga'far al-Mirghanī* di Cheren e della *Sceriffa al-'Alawīyyah* di Otumlo.

Altra Ṭarîqah dell'Eritrea è la *Qādirīyyah*, che fu fatta conoscere specialmente dagli 'Ād Shêkh, ed è popolare presso tutte le popolazioni dedite alla vita pastorizia, carovaniera e marinaresca, che invocano il nome del santo 'Abd al-Qādir al-Ġilānī all'inizio di ogni viaggio e durante lavori faticosi. In onore del santo esiste nella penisola a nord di Massaua una moschea, meta di annui pellegrinaggi. La Ṭarîqah è organizzata anche all'Asmara, dove interviene con le proprie insegne nelle manifestazioni solenni di rito.

Molti *Ġabartī* dell'Eritrea seguono la *Sammānīyyah*, diffusa sull'altopiano dal maghrabino Shêkh Ādam al-Kinānī, che è sepolto presso 'Abī 'Addī nel Seraè.

Fra la gente dell'Ḥaḍramāwt e dell'Ḥiġāz dimorante in Eritrea, e anche presso gli 'Ād Shêkh, è recitato il *dhikr* degli *Ḥaddādiyyah*, istituito dallo Shêkh 'Abdallāh al-Ḥaddād al-Bālawī, sceriffo des Ḥaḍramāwt, fondendo insieme elementi *shādhilīyyah* e *qādirīyyah* (1).

Le confraternite della Somalia italiana sono: la *Rifā'īyyah*, con pochi seguaci reclutati quasi esclusivamente fra gli Arabi; la *Qādirīyyah*, diffusa dai venerati santi Shêkh Awés († 1909) e Shêkh Ṣūfī († 1913 circa), oltre che da Shêkh 'Abdullāhi Yūsuf; la *Aḥmadīyyah*, identica con la *Idrīsīyyah* di Aḥmad ibn Idrīs al-Fāsi, e diffusa in Somalia dallo Shêkh Ḥāsan Mú'min e dallo Shêkh 'Alī Māye di Merca († 1917), e la *Ṣālihīyyah*, diffusa fra i Somali dal venerato Moḥammed Gūléd († 1918) e da 'Alī Nayrōbī († 1920). Le più importanti sono la *Qādirīyyah* e la *Ṣālihīyyah*, fra di loro in grandissima rivalità (2).

(1) Devo queste notizie alla cortesia del Comm. Alberto Pollera.

(2) Vedi E. CERULLI, *Note sul movimento musulmano in Somalia*, in: *Rivista degli Studi Orientali*, vol. X, anno 1923-1925, pagg. 1-36.

Alla *Ṣālihiyyah* apparteneva, e ne era, anzi, vicario generale per i paesi somali, il noto Maḥdī somalo *Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn Hāsan*. Nato intorno al 1860 nell'Ogaden nella tribù dei Bah-Gheri (1), e divenuto verso il 1895 capo della confraternita fra i Somali, egli approfittò della sua fama di dottrina religiosa per riunire attorno a sè le popolazioni, e menare una attiva propaganda contro gl'infedeli. Nel 1899 annunciò di essere il *Maḥdī*, cioè il personaggio « ben guidato » che i Musulmani attendono alla fine dei secoli per il trionfo integrale e definitivo della vera fede, e intraprese la guerra santa contro gl'Inglesi. Come questi, dopo una serie di sconfitte o di vittorie sterili, siano stati costretti a ripiegare alla costa; come, accoppiando alla predicazione la violenza, il fanatico condottiero abbia per lunghi anni terrorizzato le popolazioni somale; come il suo dominio sia divenuto minaccioso anche per la nostra Somalia, costringendoci a intervenire; come si sia venuti a patti con lui con l'accordo di Illig del 5 marzo 1905, che gli assegnava, sotto il nostro protettorato, il nostro territorio del Nogal; come, dopo molte violazioni di questo accordo, egli sia sceso nuovamente in campo contro di noi e contro gl'Inglesi nel 1908; con quale abilità S. E. Giacomo de Martino e Jacopo Gasparini abbiano organizzato contro di lui la riscossa, finchè nel 1920 gl'Inglesi lo sbaragliarono e lo costrinsero a ritirarsi in territorio abissino, dove morì il 23 novembre 1920: è storia nota e brillantemente narrata da Francesco Saverio Caroselli, in continuazione del libro inglese di Douglas Jardine (2).

(1) *Bah-Géri* in trascrizione scientifica.

(2) FRANCESCO SAVERIO CAROSELLI, *Ferro e fuoco in Somalia*, Sindacato Italiano Arti Grafiche, Roma, 1931. DOUGLAS JARDINE, *The Mad Mullah of Somaliland*, London, 1928: traduzione italiana di MARIO QUERCIA, *Il Mullah del paese dei Somali*, Sindacato Italiano Arti Grafiche, Roma, 1928, Vedasi anche l'articolo « Mad Mullah », di E. CERULLI nell'*Enciclopedia italiana*.

Gl'inglesi gli diedero il nomignolo di *Mad Mullah*, o Mullah pazzo, dal nome usato in India per indicare i dottori della religione e i personaggi eminenti delle confraternite (*mullāh* = arabo *mawlā* = signore).

Giova ricordare che pure a una confraternita, la *Sammāniyyah*, apparteneva il Māhdi sudanese, Sāyyid Muḥammad Aḥmad ibn 'Abdallāh al-Faḥl (n. 1840 circa; m. 26 gennaio 1885), e *Dervisci*, con nome preso alla terminologia sufica, furono chiamati i suoi seguaci, che spazzarono il dominio anglo-egiziano nel Sudān fino alla riscossa di Kitchener (1898), sconfissero e uccisero a Metemma il 10-11 marzo 1889 il Negus Giovanni di Abissinia, e minacciarono seriamente l'Eritrea, dando alle nostre armi l'occasione di affermarsi fulgidamente con le vittorie di Agordat (27 giugno 1890 e 21 dicembre 1893) e di Kassala (17 luglio 1894 e 2 aprile 1896) (1).

Dal Sudān, dove fu affermata dal suo stesso fondatore, *ash-Shaykh Sammān*, discepolo di *as-Sayyid Muṣṭafā al-Bākrī* (m. 1121 Egira), che, professore all'Azhar, aveva istituito in Egitto l'ordine dei *Bakriyyah*, ramo dei *Khalwatiyyah*, la *ṭariqah* dei *Sammāniyyah* si è diffusa nei vicini territori del cessato impero etio-pico.

Essa è molto seguita nel territorio del Governo dell'Amara, specialmente nelle regioni di Gorgorà (sul lago Tana), di Gondar, di Ifagh e dello Uogherà, dove è stata diffusa nel secolo scorso dallo Shēkh *es-Sāyyid Bushrā*, che ha lasciato grande fama di dottrina e di pietà in tutta l'Etiopia musulmana.

Sono anche rappresentate nel territorio del medesimo Governo la *Haddādiyyah* (ad esempio nella regione Auasà, dove si dice che la confraternita sia stata introdotta circa cinquecento anni or sono dallo Shēkh *Abuā* del Goggiām), la *Qādiriyyah* (Uollo, Lasta, Gondar,

(1) Vedere l'articolo « *Mahdī* » di CARLO ALFONSO NALLINO nell'*Enciclopedia Italiana*.

Caracori), la *Mīrghaniyyah* e la *Tiġāniyyah* (1) seguita, quest'ultima, soprattutto da elementi sudanesi.

Nel territorio del Governo dello Scioa prevale la confraternita *Qādiriyyah*, popolare sia nella zona attorno a Addis Abeba, sia fra i Guraghe musulmani. Fra costoro essa fu propagata, insieme con la regola dei *Sammāniyyah*, dallo Shēkh *es-Sáyid Bushrà* menzionato più sopra. I Guraghe *qādiriyyah* fanno capo parte al Sayyid Būdēlā, figlio del Sayyid Bushrà, parte alle Shēkh *Nūrō ibn al-Mukhtār*, figlio di un fratello dell'imam Ḥasan Ngāmo. Altri Guraghe sono ascritti alla *Mīrghaniyyah*, diffusa dal Sayyid *Muḥammad Anni*, contemporaneo d'*es-Sáyid Bushrà*.

Anche fra le popolazione dell'Harar predomina in linea assoluta, importata dalla Somalia, la *Qādiriyyah*. Altre confraternite meno ricche di seguaci sono la *Aḥmadiyyah* (alla quale appartengono i custodi del santuario di Shēkh Husēn nel Bali) e, fra gli Arabi immigrati, la *Shādhiliyyah*.

Nel territorio del Governo dei Galla e Sidama si seguono, in ordine di importanza, la *Qādiriyyah* (specialmente nel Gimma, nel Guma e nel Limmu), la *Tiġāniyyah* (specialmente nel Gomma e nel Gimma), la *Sammāniyyah* (specialmente nel Limmu) e la *Shādhiliyyah*.

Nel contaminato Islām dei Galla i capi di confraternita e i « santoni » portano spesso il nome di *qalliččā* (calliccia), proprio, in origine, dei maghi pagani (2).

(1) Fondata nel Maghrib dal marocchino *Abū l-'Abbās Aḥmad at-Tiġānī*.

(2) Queste prime sommarie notizie sulle confraternite in Etiopia hanno bisogno di integramenti ed approfondimenti.

CAP. V. – L'ISLAM SCISMATICO

I. I WAHHĀBITI

Dopo aver descritto i principali aspetti dell'Islâm ortodosso, passiamo a dar notizia dei Musulmani dissidenti.

Cominciamo dalla setta meno lontana dall'Ortodossia: il *Wahhābismo*. Si tratta di una setta di origine relativamente recente, la quale, piuttosto che un movimento scismatico ed eretico, rappresenta l'ala destra dell'Islâm ortodosso: un partito di vecchi credenti che segue la direttiva centrale del Sunnismo, quella della Tradizione, nella sua forma più pura, interpretata dalla minoranza hanbalita, respingendo i compromessi ai quali la dottrina prevalente, nel suo secolare sviluppo, si è piegata. Solo certi loro atteggiamenti troppo spinti fanno considerare da taluni i Wahhābiti come fuori della Sūnnah.

I *Wahhābiti* si propongono di ricondurre l'Islâm alla purezza primitiva, distruggendo tutte le innovazioni che vi si sono introdotte, spesso contrabbandate sotto la bandiera dell'*iğmâ'*.

La loro principale dottrina è la condanna del culto dei santi. Come abbiamo più volte ripetuto, l'Islâm si fonda sul monoteismo più rigido. Ciò nonostante, le irrimediabili tendenze politeistiche e antropolatriche

che stanno al fondo di ogni religione popolare hanno costretto a venire a patti anche l'Islâm.

Accanto al trono di Dio il sistema ortodosso si è dovuto acconciare a collocare numerosi altri seggi, sui quali son venuti a prender posto in primo luogo Maometto, divenuto la Causa prima della creazione, il Signore dei mondi, l'Archetipo dell'universo, il Logos; le donne di sua famiglia; 'Alī e gli Alidi; gli altri tre Califfi « ben diretti »; i principali Ṣaḥâbah; alcuni Profeti, i grandi personaggi del Sufismo e numerosi santi popolari. In che modo è stato raggiunto il compromesso? Da una parte sono stati concessi a tutti questi esseri poteri miracolosi, attribuendo loro sterminata influenza sulle cose di questo mondo; dall'altra il principio monoteistico è stato posto in salvo, rappresentando siffatti poteri come delegati da Dio, e giustificando le preci rivolte a Profeti e a Santi come appelli all'intercessione di autorevoli patroni. In questo senso l'espressione « culto dei santi », che abbiamo usata nel capitolo precedente, è impropria; perchè la teologia musulmana non ammette che si presti culto (*'ibâdah*) altro che a Dio. I Santi non si adorano, ma si venerano e invocano. Ma, in pratica, gli onori che le plebi musulmane tributano, in vita e in morte, ai loro santoni assumono tali forme, che si può senza errore parlare di un culto dei santi, che, in tutte le contrade musulmane (1), è più fervido di quello reso ad Allâh.

Si aggiunga che i santi islamici sono spesso travestimenti di divinità pagane, e che presso il popolo esistono, tollerate dalla religione ufficiale, forme di culto degli alberi, delle pietre, ecc. (2).

Contro tutte queste pratiche insorge il Wahnâ-

(1) Vedi I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II, 275-378; D. B. MACDONALD, *The religious attitude and life in Islam*. Chicago, II ediz., pag. 103 sgg. e *passim*.

(2) Cfr. C. SNOUCK HURGRONJE, *De betekenis van den Islâm.... in Oost-Indie* (estratto), pag. 104.

Gl'inglesi gli diedero il nomignolo di *Mad Mullah*, o Mullah pazzo, dal nome usato in India per indicare i dottori della religione e i personaggi eminenti delle confraternite (*mullāh* = arabo *mawlā* = signore).

Giova ricordare che pure a una confraternita, la *Sammāniyyah*, apparteneva il Māhdī sudanese, Sāyyid Muḥammad Aḥmad ibn 'Abdallāh al-Faḥl (n. 1840 circa; m. 26 gennaio 1885), e *Dervisci*, con nome preso alla terminologia sufica, furono chiamati i suoi seguaci, che spazzarono il dominio anglo-egiziano nel Sudān fino alla riscossa di Kitchener (1898), sconfissero e uccisero a Metemma il 10-11 marzo 1889 il Negus Giovanni di Abissinia, e minacciarono seriamente l'Eritrea, dando alle nostre armi l'occasione di affermarsi fulgidamente con le vittorie di Agordat (27 giugno 1890 e 21 dicembre 1893) e di Kassala (17 luglio 1894 e 2 aprile 1896) (1).

Dal Sudān, dove fu affermata dal suo stesso fondatore, *ash-Shaykh Sammān*, discepolo di *as-Sayyid Muṣṭafā al-Bākrī* (m. 1121 Egira), che, professore all'Azhar, aveva istituito in Egitto l'ordine dei *Bakriyyah*, ramo dei *Khalwatiyyah*, la *ṭarīqah* dei *Sammāniyyah* si è diffusa nei vicini territori del cessato impero etio-pico.

Essa è molto seguita nel territorio del Governo dell'Amara, specialmente nelle regioni di Gorgorà (sul lago Tana), di Gondar, di Ifagh e dello Uogherà, dove è stata diffusa nel secolo scorso dallo Shêkh *es-Sāyyid Bushrā*, che ha lasciato grande fama di dottrina e di pietà in tutta l'Etiopia musulmana.

Sono anche rappresentate nel territorio del medesimo Governo la *Haddādiyyah* (ad esempio nella regione Auasà, dove si dice che la confraternita sia stata introdotta circa cinquecento anni or sono dallo Shêkh *Abuā* del Goggiàm), la *Qādiriyyah* (Uollo, Lasta, Gondar,

(1) Vedere l'articolo « *Mahdī* » di CARLO ALFONSO NALINO nell'*Enciclopedia Italiana*.

Caracori), la *Mīrghaniyyah* e la *Tiġāniyyah* (1) seguita, quest'ultima, soprattutto da elementi sudanesi.

Nel territorio del Governo dello Scioa prevale la confraternita *Qādiriyyah*, popolare sia nella zona attorno a Addis Abeba, sia fra i Guraghe musulmani. Fra costoro essa fu propagata, insieme con la regola dei *Sammāniyyah*, dallo Shêkh *es-Sáyýid Bushrà* menzionato più sopra. I Guraghe *qādiriyyah* fanno capo parte al Sayyid Būdêlā, figlio del Sayyid Bushrà, parte alle Shêkh *Nūrō ibn al-Mukhtâr*, figlio di un fratello dell'imam Hasan Ngāmo. Altri Guraghe sono ascritti alla *Mīrghaniyyah*, diffusa dal Sayyid *Muḥammad Anni*, contemporaneo d'*es-Sáyýid Bushrà*.

Anche fra le popolazione dell'Harar predomina in linea assoluta, importata dalla Somalia, la *Qādiriyyah*. Altre confraternite meno ricche di seguaci sono la *Aḥmadiyyah* (alla quale appartengono i custodi del santuario di Shêkh Ḥusên nel Bali) e, fra gli Arabi immigrati, la *Shādhiliyyah*.

Nel territorio del Governo dei Galla e Sidama si seguono, in ordine di importanza, la *Qādiriyyah* (specialmente nel Gimma, nel Guma e nel Limmu), la *Tiġāniyyah* (specialmente nel Gomma e nel Gimma), la *Sammāniyyah* (specialmente nel Limmu) e la *Shādhiliyyah*.

Nel contaminato Islām dei Galla i capi di confraternita e i « santoni » portano spesso il nome di *qalliččā* (calliccia), proprio, in origine, dei maghi pagani (2).

(1) Fondata nel Maghrib dal marocchino *Abū l-'Abbās Aḥmad at-Tiġānī*.

(2) Queste prime sommarie notizie sulle confraternite in Etiopia hanno bisogno di integramenti ed approfondimenti.

CAP. V. – L'ISLAM SCISMATICO

I. I WAHHĀBITI

Dopo aver descritto i principali aspetti dell'Islâm ortodosso, passiamo a dar notizia dei Musulmani dissidenti.

Cominciamo dalla setta meno lontana dall'Ortodossia: il *Wahhābismo*. Si tratta di una setta di origine relativamente recente, la quale, piuttosto che un movimento scismatico ed eretico, rappresenta l'ala destra dell'Islâm ortodosso: un partito di vecchi credenti che segue la direttiva centrale del Sunnismo, quella della Tradizione, nella sua forma più pura, interpretata dalla minoranza ḥanbalita, respingendo i compromessi ai quali la dottrina prevalente, nel suo secolare sviluppo, si è piegata. Solo certi loro atteggiamenti troppo spinti fanno considerare da taluni i Wahhābiti come fuori della Sūnnah.

I Wahhābiti si propongono di ricondurre l'Islâm alla purezza primitiva, distruggendo tutte le innovazioni che vi si sono introdotte, spesso contrabbandate sotto la bandiera dell'*iğmâ'*.

La loro principale dottrina è la condanna del culto dei santi. Come abbiamo più volte ripetuto, l'Islâm si fonda sul monoteismo più rigido. Ciò nonostante, le irrimediabili tendenze politeistiche e antropolatriche

che stanno al fondo di ogni religione popolare hanno costretto a venire a patti anche l'Islâm.

Accanto al trono di Dio il sistema ortodosso si è dovuto acconciare a collocare numerosi altri seggi, sui quali son venuti a prender posto in primo luogo Maometto, divenuto la Causa prima della creazione, il Signore dei mondi, l'Archetipo dell'universo, il Logos; le donne di sua famiglia; 'Alî e gli Alidi; gli altri tre Califfi « ben diretti »; i principali Şahâbah; alcuni Profeti, i grandi personaggi del Sufismo e numerosi santi popolari. In che modo è stato raggiunto il compromesso? Da una parte sono stati concessi a tutti questi esseri poteri miracolosi, attribuendo loro sterminata influenza sulle cose di questo mondo; dall'altra il principio monoteistico è stato posto in salvo, rappresentando siffatti poteri come delegati da Dio, e giustificando le preci rivolte a Profeti e a Santi come appelli all'intercessione di autorevoli patroni. In questo senso l'espressione « culto dei santi », che abbiamo usata nel capitolo precedente, è impropria; perchè la teologia musulmana non ammette che si presti culto (*'ibâdah*) altro che a Dio. I Santi non si adorano, ma si venerano e invocano. Ma, in pratica, gli onori che le plebi musulmane tributano, in vita e in morte, ai loro santoni assumono tali forme, che si può senza errore parlare di un culto dei santi, che, in tutte le contrade musulmane (1), è più fervido di quello reso ad Allâh.

Si aggiunga che i santi islamici sono spesso travestimenti di divinità pagane, e che presso il popolo esistono, tollerate dalla religione ufficiale, forme di culto degli alberi, delle pietre, ecc. (2).

Contro tutte queste pratiche insorge il Wahhâ-

(1) Vedi I. GOLDZIER, *Muhammedanische Studien*, II, 275-378; D. B. MACDONALD, *The religious attitude and life in Islam*. Chicago, II ediz., pag. 103 sgg. e *passim*.

(2) Cfr. C. SNOUCK HURGRONJE, *De beteekenis van den Islâm.... in Oost-Indie* (estratto), pag. 104.

bismo. Ai suoi occhi esse rappresentano il colmo dell'empietà. Quando la teologia ufficiale vieta il culto (*'ibādah*) dei Santi, ma ne ammette l'invocazione (*du'ā'*), essa fa una distinzione tanto sottile quanto ipocrita. Culto e invocazione sono la stessa cosa. Preghiera e idolatria si equivalgono. Perciò l'invocare un essere distinto da Allāh — si tratti pure di un profeta o di un santo — è, per i Wahhābiti, un atto d'idolatria. È lecito « pregare per i Santi (*ad-du'ā' li-l-awliyā'*) », non « pregare i Santi (*du'ā' al-awliyā'*) ». Chi nelle proprie sventure chiede aiuto a Maometto o ad 'Abd al-Qādir al-Ġilānī o ad altri, attribuisce ad esseri creati e limitati un potere che è esclusivamente di Dio. Angeli, Santi e Profeti non fanno grazie. Nemmeno la loro intercessione (*shafā'ah*) è, in sè, efficace, nè è lecito invocarla: chè Iddio non è da concepire come un sovrano di questo mondo, che si lasci guidare dai suoi favoriti. Gli onori eccessivi tributati ai morti — i mausolei e le moschee elevate sulle tombe dei grandi personaggi dell'Islām (non eccettuato il Profeta), le iscrizioni funebri, i pellegrinaggi ai sepolcri illustri e le cerimonie sacrificali che su di essi si celebrano — sono per i Wahhābiti altrettante forme di abbominevole idolatria.

L'Islām ha bisogno di essere rigenerato. Occorre liberarlo da queste impurità: abolire le pratiche spurie, e ricondurre in onore le autentiche osservanze neglette; demolire le sovrastrutture delle generazioni posteriori per tornare alla fede genuina degli avi (*as-sālaḥ as-sālih*), che cercano la loro guida nel Corano e nella Sūnnah.

Queste dottrine, che già molti secoli prima erano state formulate da un riformatore rimasto inascoltato — il dottore hanbalita *Ibn Taymiyyah* (1263-1328) — furono, verso la metà del secolo XVIII, predicate nel centro dell'Arabia da un teologo del Nèged (*Nağd*), *Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb* (1703/4-1792). Suo genero *Muḥammad ibn Sa'ūd* (m. 1766), principe di Dar-

‘íyyah, le abbracciò con grand’entusiasmo, e le diffuse sulla punta della spada. Per i Wahnābīti gli adoratori di sepolcri e di santoni erano, infatti, idolatri, contro i quali era obbligo religioso combattere la guerra santa (*ḡihād*). Gli eserciti wahnābīti sommersero la penisola arabica, e stettero per straripare, minacciando la sicurezza dell’impero ottomano. Le vittorie di Muḥammad ‘Alī (il fondatore della dinastia che siede attualmente sul trono d’Egitto) e le successive discordie interne ricondussero la setta entro i suoi ristretti confini primitivi, dov’essa vegetò per lungo tempo. Ma ora — con un programma, questa volta più politico che religioso — essa è ritornata alla riscossa; e tutti sanno come ‘Abd al-Azīz ibn ‘Abd ar-Raḥmān Āl Fáyṣal Āl Sa‘ūd, alla testa dell’organizzazione bellico-religiosa dei suoi *Ikhwān* (Confratelli) (1), abbia ridotto sotto il suo scettro tutta l’Arabia centrale, distrutto l’effimero regno dell’Hiḡāz, e incorporato ai suoi domini una parte dell’Asīr, e il Naḡrān, costituendo il « Regno Arabo Sa‘ūdiano ».

I Wahnābīti sono variamente giudicati dal resto dei Musulmani. Proscrivendo pratiche religiose ormai sanzionate dalla « *communis opinio* » del mondo islamico, e allontanandosi, in alcuni punti di diritto, in virtù della restaurata facoltà dell’*iḡtihād* o libero esame, dai dettami di tutt’e quattro le scuole riconosciute (sebbene seguano, in massima, quella di Aḥmad ibn Ḥānbal), essi si pongono contro lo *iḡmā’*; gli eccessi della loro propaganda armata; il loro accanimento contro i venerati monumenti religiosi; la considerazione d’infedeli nella quale tengono quei Musulmani che non

(1) Si chiamano così nuclei di nomadi del Naḡd che Ibn Sa‘ūd ha fissati al suolo in colonie agricole (*hiḡrah* pl. *hiḡar*), inducendoli ad abbandonare i nomi di tribù per quello di *ikhwān* o confratelli di fede. Essi costituiscono il nerbo delle milizie wahnābite. (Vedi C. A. NALLINO, *L’Arabia Sa‘ūdiana*, Roma, 1939-XVII, pp. III sgg.).

aderiscono alle loro teorie — cioè la gran maggioranza del mondo islamico — non possono non suscitare scandalo e orrore fra i Sunniti. Molti, perciò, li considerano come eretici. D'altra parte le loro dottrine, come già quelle del loro precursore Ibn Taymiyyah, hanno trovato autorevoli difensori, che vedono in essi non già degli eretici, ma dei fautori, forse troppo zelanti, delle buone tradizioni dei padri. Quanto agli Sciiti, questi hanno tutti in grande avversione il Wahhābismo, nemico acerrimo del culto che la *Shī'ah* presta ai suoi Imām.

Sui sentimenti del mondo sunnita verso il Wahhābismo ebbero sempre grande influenza le vicende politiche. Ribelli all'impero ottomano e violatori della tranquillità dei luoghi santi, essi furono volentieri bollati d'eresia e d'empietà; rovesciatori dell'invisa dinastia hāshimita, vassalla degl'Inglese, essi sono ora divenuti, per il mondo islamico, i rivendicatori dell'indipendenza araba, e son così poco tenuti in conto di dissidenti, che una parte della stampa sunnita ha a un certo momento sostenuto la candidatura del loro capo Ibn Sa'ūd al califfato.

Vero è che i Wahhābiti sono ora molto più moderati che un tempo sia nell'enunciazione che nell'applicazione dei loro principi (1).

Da sè si chiamano *Muwahhidūn*, o affermatore dell'unicità di Dio; Wahhābiti è il nome che danno loro gli avversari.

2. I KHĀRĪGĪTI

Se il *Wahhābismo* ha origini dottrinali, i due grandi rivali dell'ortodossia, il *Khārīgismo* e lo *Sciismo*, di

(1) Vedasi: SULAYMĀN IBN SAḤMĀN, *Al-hadiyyah as-saniyyah wa-t-tuhfah al-wahhābiyyah an-nağdiyyah*. Cairo, Tip. Manār, 1343 H.

Cfr. anche: Mağmū' 'Isā ibn Rumayh. Cairo, Tip. Manār, 1340 H.

cui ora ci accingiamo a parlare, sono invece nati, come abbiamo spiegato nell'indottruzione, dalla lotta per il califfato. Vi fu, è vero, nei primi secoli dell'Islâm, come pure abbiamo detto, un pullulare di sette teologiche che discussero in vario modo intorno agli attributi di Dio, alla natura del Corano, e all'azione della divinità sul mondo, e le cui dispute culminarono nei due grandi schieramenti dell'*Ash'arismo* e *Māturīdismo* con dietro, in riserva, il tradizionalismo, da una parte, e del *Mu'tazilismo* dall'altra. Ma l'unità dell'Islâm fu spezzata definitivamente soltanto dai conflitti politici. I partigiani degli Umayyadi e degli 'Abbāsidi, i seguaci degli 'Alidi, i fautori di un califfato non legato ad alcuna tribù o famiglia formarono tre grossi blocchi, e si ebbe lo scisma. A questo si alleò poi l'eresia; perchè il blocco filoumayyade e filoabbasside adottò l'*Ash'arismo* e il *Māturīdismo*, quando non rimase fedele al conservatorismo integrale di Aḥmad ibn Ḥanbal, mentre gli altri abbracciarono il *Mu'tazilismo* e si crearono, con il corso del tempo, loro speciali dottrine.

I Khārīḡiti. — La setta dei Khārīḡiti nacque quando un gruppo di fanatici seguaci di 'Alī abbandonò bruscamente la sua causa, perchè egli aveva acconsentito a sottoporre ad arbitrato la contesa sorta fra lui e Mu'āwiyah per il trono califfale (657).

Se, invece di proseguire la lotta fino a che Iddio avesse data la vittoria al Califfo legittimo, egli accettava un arbitrato umano, 'Alī dimostrava — a lor modo di vedere — di non avere la certezza del suo buon diritto, e di contendere non già per la difesa di un sacro ufficio che gli veniva da Dio, ma per profane ambizioni. Perciò insorsero (*khāraḡū* lett.: «uscirono») tanto contro di lui quanto contro Mu'āwiyah; onde il lor nome di *Khārīḡiti*.

Gli eredi spirituali di questo primo gruppo di ribelli proseguirono la lotta contro i califfi Umayyadi ed

‘Abbâsidi, disconoscendo in loro le virtù necessarie per aspirare al posto di guide supreme della comunità musulmana.

Puritani dell’Islâm, essi pretendevano infatti dal Califfo la più rigorosa austerità di vita. Il Califfo che cadesse in grave peccato (*fâsiq*) doveva essere deposto. Per contro, nessun titolo, ad eccezione delle buone opere, richiedevano i Khâriğiti per la nomina a Califfo. Non era dunque necessario essere nato nè dalla famiglia del Profeta, nè dalla stirpe di ‘Alì, nè dalla tribù di Quráysh: anche « un servo abissino » poteva aspirare all’alta dignità. L’elezione, poi, doveva avvenire a suffragio universale.

Nel loro rigorismo, i Khâriğiti sostenevano che non bastasse la fede, ma occorressero anche le opere, e che chi commettesse gravi peccati dovesse essere considerato come infedele (1). Partito attivo e militante, traevano questa dottrina alle sue estreme conseguenze, e nella lotta contro gli altri Musulmani si facevan lecito ogni eccesso sui beni e sulle persone, sotto il pretesto che gli avversari dovevano esser trattati alla stregua degl’idolatri.

Negli altri punti controversi, seguirono, in genere, le dottrine mu’tazilite.

Nell’Africa settentrionale il Khâriğismo servì di insegna alla riscossa dell’elemento berbero, e raggiunse l’apogeo del suo trionfo con la dinastia dei Rustamidi, che sorse verso la metà dell’VIII secolo con centro a Tihâret (*Tāheret*) in Algeria, e fu poi distrutta dai Fātimiti.

Attualmente vi sopravvive, sotto la forma ibâdita,

(1) Per i Sunniti tutti coloro che « nella preghiera volgono lo sguardo alla Qiblah », e che professano l’unità di Dio e la profezia di Maometto, sono autentici musulmani, anche se cadono in gravi peccati e seguono dottrine poco ortodosse; e perciò non rimarranno in eterno nel fuoco.

nello Mzâb (Algeria), a Gerba (Tunisia), a Zuàra e nel Gebèl Nefùsa (Tripolitania).

Altri Ibāditi esistono nell'Omân e a Zanzibâr.

Il nome, che nell'Africa settentrionale è pronunziato *Abādīyyah*, deriva da 'Abdallâh ibn Ibâd, fondatore della setta. Si sente anche spesso l'appellativo di *khawâ-mis* = quintani, o professanti il quinto rito: non addetti, cioè, a una delle quattro scuole riconosciute dall'Islâm ortodosso, ma seguenti un loro madhhab, poco diverso, che fanno risalire allo stesso Ibn Ibâd.

Gli Abāditi dell'Africa settentrionale si distinguono dai Sunniti per i seguenti principali punti di dottrina:

1. Dichiarano che il Corano è creato. 2. Non ammettono che nel giorno della resurrezione Iddio sia visibile con occhi corporei. 3. Iddio non perdona i peccati mortali, se il peccatore non si pente prima di morire. 4. Chi muore in peccato mortale, è, anche se musulmano, sottoposto a pene eterne. 5. Gli attributi di Dio s'identificano con la sua essenza (1).

Gli ulema degli Abāditi, che hanno grande influenza nel governo della comunità — alla quale imprimono un tenor di vita molto rigido e austero — si chiamano 'azzâba (sing. 'azzâb).

I *Khāriġiti* non superano complessivamente il mezzo milione.

3. LO SCIISMO

Caratteri generali dello Sciismo. — Ciò che distingue gli Sciiti dai Sunniti è l'affermazione che l'imamato o califfato appartiene alla discendenza di 'Alī. *Shī'ah* vuol dire « partigiani », sottinteso di 'Alī.

(1) Vedansi: 1) C. A. NALLINO, *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāditi dell'Africa settentrionale*, in: *Rivista di Studi Orientali*, vol. VII, 1916, pag. 455. — 2) E. BEGUINOT, *I Berberi*, R. Istituto Or. di Napoli, Inaugurazione dell'anno scolastico 1916-17. Roma, 1916.

L'amore e la stima per gli Alidi non sono un privilegio degli Sciiti, chè anzi i Sunniti tengono in grande venerazione sia 'Alī — il primo musulmano e l'amico prediletto del Profeta — sia coloro che discendono dal suo matrimonio con la figlia di Maometto, *Fâtimah*. Costoro, come abbiamo detto, sono considerati dai Sunniti come un'aristocrazia dell'Islâm, ed insigniti del titolo onorifico di *sáyyid* (Signore) o di *sharîf* (nobile). Questa venerazione per 'Alī e per i suoi discendenti, considerati come depositari della tradizione mistica, è anche più accentuata presso i Šūfiti, i quali non perciò si allontanano dal campo dell'ortodossia, che ammette e raccomanda un certo grado, come essa dice, « di buon partigianismo (*at-tashayyu' al-ḥasan*) ». La nota distintiva degli Sciiti è l'esagerazione di questa preferenza, sino al punto di non riconoscere i Califfi non usciti dalla famiglia di 'Alī e di Fâtimah. Un semplice dissenso politico; ma, come gli eventi dei primi secoli dell'Islâm costituiscono storia sacra, i protagonisti escono dal quadro storico per collocarsi nelle nicchie dell'agiografia. La storia metterà l'aureola intorno al capo dei suoi favoriti, mentre tratterà da reprobì i loro avversari. Moderato come sempre, il Sunnismo considera come persone perfette tutti i primi musulmani, costruendo la teoria dei compagni del Profeta o *Ṣaḥābah*: tutti egualmente venerabili, tutti paladini dell'ideale, che, se anche errarono in qualche loro atteggiamento, ebbero sempre il merito della buona fede e del sincero proposito di attuare nel modo migliore i dettami del Profeta. Lo Sciismo, invece, giudica più o meno gravemente gli avversari di 'Alī: *Abû Bakr*, *'Uthmân*, la stessa *'Ā'ishah* moglie del Profeta, e soprattutto *Mu'āwiyah*, il Giuda degli Sciiti, del cui nome fa sinonimo di abominazione. Per converso esalta 'Alī e i suoi figli *al-Ḥāsan* e *al-Ḥusayn* come i campioni più puri dell'Islâm, come martiri rimasti vittime d'un mondo al quale eran venuti

a portar la luce e che non li volle riconoscere; perpetua nella loro discendenza la loro missione; e di tappa in tappa, aggiungendo sempre nuovi colori alle loro qualità sovrumane, giunge, in certe sue sette, a collocarli al di sopra dello stesso Profeta, su un piedestallo vicino o addirittura identico a quello della Divinità.

Così una religione che all'origine non aveva voluto vedere che Iddio, ridiscende per vari gradi, a partire dallo stesso Sunnismo, al culto dell'uomo.

Dando sviluppo dogmatico alla loro teoria politica, e separandosi dal resto dell'Islâm nel momento in cui è forte il mu'tazilismo, gli Sciiti si formano una teologia propria, come si formano i loro sistemi di diritto. Lo scisma diventa eresia.

Tuttavia le varie sette dell'Islâm, inclusi i Khāriḡiti, prima di separarsi totalmente e di assumere la loro fisionomia definitiva, hanno avuto un lungo periodo di vita in comune, in cui, pur lottando, hanno dibattuto gli stessi problemi nello stesso linguaggio. Se le soluzioni son diverse, il questionario a cui rispondono è uno: ciò che spiega l'uniformità che il mondo islamico presenta malgrado le sue divisioni. Al disopra dei punti controversi resta un ingente patrimonio comune. Specialmente nel campo del diritto le differenze sono realmente minime. I vari riti degli Sciiti non si diversificano dai quattro *Madhhab* sunniti più che questi non differiscano fra di loro.

Non bisogna incorrere nell'errore che gli Sciiti si distacchino dai Sunniti in quanto neghino il principio della Sunnah. La necessità d'una tradizione accanto alla rivelazione è asserita indistintamente da tutti i Musulmani. Se i Sunniti prendono il loro nome in special modo dalla Sunnah, ciò è per un fenomeno analogo a quello che è avvenuto in altre religioni. Diamo un esempio. Ogni confessione si stima *ortodossa*, cioè seguace della vera dottrina; la Chiesa cattolica è e si ritiene *ortodossa*: ma questo nome è stato adottato con

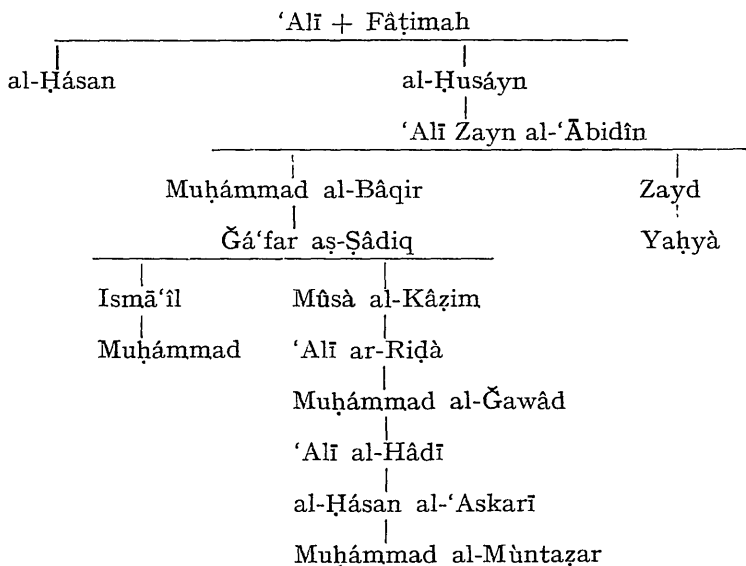
preferenza dalla chiesa greca. La quale, a sua volta, si stima *cattolica*, cioè universale; ma poichè questo nome fu assunto prima dalla chiesa di Roma, glielo lascia per evitare confusioni, e preferisce il sinonimo di *ecumenica*. Analogamente i Sunniti si sono qualificati tali perchè si ritengono seguaci della vera Sunnah, della vera tradizione. Anche gli Sciiti avrebbero potuto assumere lo stesso nome, perchè credono anch'essi alla tradizione, e ritengono, anzi, di possederla in una forma più autentica; ma essi hanno ricevuto il loro appellativo storico dalla loro caratteristica essenziale, la devozione alla famiglia di 'Alì.

Gli Sciiti non formano un blocco compatto. Tutt'altro! Sotto il denominatore comune del legittimismo alide, lo sciismo è frazionato in varie sette che si odiano e si scomunicano fra di loro. Anche ciò è dovuto a ragioni storiche. Fin dall'origine gli Sciiti si raggrupparono diversamente intorno ai vari discendenti di 'Alì, donde la nascita di numerosi partiti. La maggior parte di questi sono ora totalmente scomparsi, e noi li trascureremo, per studiare soltanto quelli che sono ancora rappresentati al giorno d'oggi. Così non diremo nulla della fazione che sostenne la candidatura al trono di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyyah, figlio di 'Alì e di al-Ḥanafīyyah (1). La tendenza che prevalse fu quella di cercare l'*imām* nella discendenza non solo di 'Alì, ma anche del Profeta, attraverso la figlia di questo, Fâtimah; e come 'Alì ebbe da questa sua moglie due figli, al-Ḥāsan e al-Ḥusāyn, alcuni Sciiti cercarono i loro imām in entrambi i rami; mentre altri tennero conto soltanto della stirpe di al-Ḥusāyn, con divergenze nell'applicazione.

Ma per la chiara intelligenza di quel che segue è meglio far precedere un albero genealogico dei primi Alidi.

(1) Rappresentata però ancora nel Ḡabal Raḍwà presso Yanbu' da una decina di migliaia di Beduini che attendono tuttora il ritorno di M. ibn al-Ḥ., nascosto nel Ḡabal stesso.





a) I ZAYDITI

Dopo la morte di 'Alī i suoi seguaci si raccolsero intorno ad *al-Ḥāsan* figlio di 'Alī e di Fāṭimah. Ma al-Ḥāsan, d'indole remissiva e troppo debole per organizzare la resistenza, fece pace con il fondatore della dinastia degli Umayyadi, *Mu'āwiyah*, rinunziando ai suoi diritti, e morì qualche tempo dopo, nel 655. Suo fratello *al-Ḥusáyn* riprese più tardi la lotta, ma fu sconfitto e ucciso a *Karbalā'* (680) dal nuovo califfo *Yazīd* figlio di *Mu'āwiyah*.

Il figlio del caduto, 'Alī, soprannominato *Záyn al-'Ābidīn* (= ornamento dei devoti) si limitò alla sterile parte di pretendente, e morì lasciando due figli, *Muḥammad al-Bâqir*, primogenito, e *Zayd*.

Quest'ultimo si fece proclamare imâm dagli abitanti di Kûfah e mosse contro il califfo umayyade *Hishâm ibn 'Abd al-Mâlik*; ma, abbandonato all'ultimo

momento dai suoi seguaci, fu sconfitto e ucciso nel 740 dalle truppe del governo. Un altro tentativo di suo figlio *Yáhyà* non ebbe migliore fortuna. Ma l'impresa di Zayd si perpetua in una serie di tentativi di coloro che ne raccolgono la tradizione. I Zayditi creano nell'864 nel Ṭabaristân, Dáylam e Gilân (Nord dell'Iran) uno stato che durerà più di 300 anni; e nel 901, con l'imâm *al-Hádî*, discendente di *al-Ḥasan*, costituiscono nello Yemen (*Yaman*) una monarchia che sussiste tuttora, realizzando il primitivo ideale sciíta, che si riassume nella formula: il governo ai discendenti di 'Alî, senz'altre specificazioni.

L'attuale imâm *Yáhyà ibn Muḥammad Ḥamîd ad-dîn*, con il quale l'Italia è legata da un trattato di amicizia, è il capo dei Zayditi dello Yemen.

La caratteristica principale dei Zayditi nei confronti sia del sunnismo che delle altre sette sciíte è la dottrina dell'imamato.

Per i Sunniti il capo dello stato deve appartenere alla tribù di *Quráysh*; per gli altri Sciíti alla discendenza di *al-Ḥusáyn*; per i Zayditi, invece, egli può essere indifferentemente un discendente di *al-Ḥasan* o di *al-Ḥusayn*. Per i Sunniti l'imamato è elettivo; per gli altri Sciíti è ereditario; per i Zayditi invece, dopo 'Alî, *al-Ḥasan* e *al-Ḥusáyn*, imâm per diritto divino, esso si acquista con l'autoproclamazione, accompagnata dal possesso dei necessari requisiti di discendenza e di capacità, e dall'esercizio effettivo di quelle che sono le attribuzioni dell'imâm: la guerra contro gli infedeli, gli empi e i ribelli, l'applicazione delle pene contro i delinquenti, la celebrazione della preghiera in comune. Vale a dire sarà imâm il più capace (*al-aḥḍal*) fra i discendenti di 'Alî e di Fâṭimah: chi, cioè, all'autorità morale derivante dalle alte doti richieste per la dignità suprema accoppierà anche sufficiente forza materiale per mantenere l'obbedienza e l'ordine all'interno e la sicurezza alle frontiere. Questo nella

teoria: nella pratica sarà imām legittimo quel discendente di 'Alī e di Fāṭimah che saprà imporre la sua autorità. Perciò, dalla dottrina che l'Imamato spetta all'Alide più capace moralmente e materialmente, nasceranno nella pratica continue guerre di successione: ma anche tutte le altre dottrine costituzionali dell'Islām (1) menano alle stesse conseguenze.

Nello Yemen, dalla formazione dello stato zaydita a oggi, l'imamato è passato successivamente nelle mani di varie famiglie, tutte derivanti da al-Ḥasan attraverso a Qâsim ar-Râsī, i cui discendenti formano la classe dei Sâyyid, detentrici di ogni potere nel paese.

Se l'Imām deve possedere alta competenza e anche grande dottrina religiosa, egli non ha però, per i Zayditi, le qualità soprannaturali che gli attribuiscono le altre sette della *Shī'ah*.

I Zayditi professano la più grande venerazione per 'Alī, sua moglie Fāṭimah, e i suoi figli *al-Ḥasan* e *al-Ḥusayn*; ma solo gli estremisti fra di essi imitano gli altri Sciiti nella pratica d'imprecare contro i primi califfi e contro i nemici della sacra famiglia.

In dogmatica seguono le dottrine mu'tazilite, sebbene condannino i Mu'taziliti per la loro erronea concezione dell'imamato, e preferiscono chiamarsi *'ad-liyyah*, o assertori della giustizia di Dio. Danno, quindi, un grande posto alla ragione (*'aql*) nella definizione delle verità della fede; identificano gli attributi di Dio con la sua essenza; accentuano la negazione di ogni antropomorfismo e antropopatismo in Dio; sono soprattutto antifatalisti. Per essi l'uomo è dotato in senso assoluto di libero arbitrio, e si salva o vien dannato

(1) Vedere: M. M. MORENO, *La dottrina zeidita nello Yemen*, in: *Rivista delle Colonie*, 1928, fasc. V, pagg. 687-699; 1929, fasc. II, pagg. 281-289; fasc. III, pagg. 392-403; fasc. V, pagg. 794-796.

non per predestinazione divina, ma perchè egli ha liberamente scelto la via del bene o del male. Ciò è un corollario della bontà e della giustizia di Dio, enfaticamente affermate dagli Zayditi. I mali di questo mondo non contraddicono a tale concezione: essi fanno parte, perchè Iddio è buono, di un piano provvidenziale non del tutto spiegabile dal nostro infermo intelletto; e, perchè Iddio è giusto, saranno risarciti nell'altra vita, dove « persino la pecora senza corna riceverà soddisfazione contro la pecora cornuta ».

Come il resto dei Mu'taziliti, i Zayditi negano la eternità del Corano.

Altro punto essenziale di distacco dai Sunniti è la dottrina della salvezza. Per i Zayditi non basta la fede: anche le opere sono necessarie. Per conseguenza i Zayditi condannano al fuoco eterno anche i Musulmani peccatori, ai quali il Sunnismo assicura invece, per l'intercessione del Profeta, l'entrata finale al Paradiso dopo un periodo di espiatione, in virtù della loro sola fede musulmana. Non che gli Zayditi neghino l'intercessione del Profeta (*shafâ'ah*); ma la fanno intervenire unicamente per impetrare un maggior grado di beatitudine ai buoni Musulmani. Ai Musulmani cattivi usano la sola indulgenza di condannarli a pene, per quanto eterne, minori di quelle riservate agli infedeli e agli eretici.

Al misticismo e alle confraternite i Zayditi sono avversi.

Hanno qualche poco interessante loro particolarità di culto.

In materia di diritto i Zayditi ammettono le stesse « fonti » che i Sunniti. Ma, oltre a dare una funzione notevole al ragionamento, definiscono le fonti stesse in modo notevolmente diverso. Infatti, nella trasmissione della Sunna negano autorità ai *Ṣaḥâbah* (contemporanei di Maometto) che avversarono 'Alī, e come *iğmâ'* riconoscono soltanto il consenso dei dottori pro-

fessanti corrette idee religiose, e, soprattutto, quello della discendenza del Profeta (*ahl al-bayt*, 'itrah), di cui fanno, anzi, la radice prima del diritto. A differenza dei Sunniti, e d'accordo con gli altri Sciiti, ammettono l'*iğtihād* assoluto. Perciò, sebbene i Zayditi abbiano un loro *madhhab* o rito tradizionale, che si chiama *hādawī* dall'Imām *al-Hādī Yāhyà ibn Husāyn*, i *mūğ-tahid*, e, in primo luogo, come tali, gli Imām, hanno la facoltà di modificarne volta per volta determinate norme. I Zayditi non ammettono, a differenza degli altri Sciiti, il matrimonio a termine (*mūt'ah*), prosritto dall'Ortodossia.

b) GLI SCIITI AD IMĀM NASCOSTO

I Zayditi rappresentano la forma più arcaica di Sciismo, limitata a un legittimismo assertore del diritto esclusivo della discendenza del Profeta all'imamato. Ma circostanze esterne fecero nascere forme di Sciismo più complicate e più accese.

1) **Gli Imāmīyyah** (Duodecimani). — Mentre i Zayditi insorgevano contro gli Umayyadi sotto la guida di Zayd, altri Sciiti, nel nome del diritto di primogenitura, si raggruppavano intorno al suo fratello maggiore, *Muḥammad al-Bāqir*, e poi intorno al figlio di questo, *Ġā'far aš-Šādiq*. Morto questo, continuava la propaganda sotto il suo secondogenito *Mūsà al-Kāzim* e sotto i suoi discendenti. Ma, giunti al dodicesimo imām, *Muḥammad ibn Hāsan al-'Askarī*, abbandonavano la lotta aperta, divenuta ormai impossibile, e, per consolarsi, creavano la teoria dell'imām nascosto (*al-imām al-mağhūb*). *Muḥammad ibn al-'Askarī* è misteriosamente scomparso, per riapparire, quando i tempi saranno maturi, a riprendere la sua missione e a rigenerare la terra col titolo di *Mahdī*. Non diversamente i Tedeschi favoleggiarono che *der alte Barbarossa*, *der Kaiser*

Friederich, non era morto, ma viveva immerso nel sonno in una caverna, per ritornare un giorno a risolvere i fasti dell'Impero. Così il Mahdī aspettato dai Sunniti viene a identificarsi per gli Sciiti con l'imâm scomparso. Durante un certo periodo, detto del « piccolo occultamento », l'imâm è rappresentato sulla terra da quattro successivi agenti o *wakîl* (869-940); poi viene il « grande occultamento », e l'imâm non ha nemmeno più vicari. D'ora innanzi i buoni Sciiti devono rimaner fedeli nel cuore al loro sovrano invisibile, nascondendo le loro convinzioni di fronte agli usurpatori quando questi sono più forti, obbedendo al comando di principi seguaci della retta dottrina quando le circostanze politiche ritornano favorevoli. Gli aderenti del XII° imâm si chiamano *Duodecimani*, e la loro dottrina rappresenta la confessione ufficiale dell'Iran. Per essi lo *Shâh*, malgrado la sua potenza, non è altro che un principe terreno, che tiene vicariamente le redini della comunità, in attesa che ricompaia il vero sovrano, il quale, benchè nascosto, è sempre presente, è sempre il « Capo del tempo, *qayyîm az-zaman* »: tanto che il primo parlamento persiano si aprì « con l'assenso e il beneplacito dell'imâm del tempo ».

I Duodecimani si chiamano anche *Imâmiyyah*, come seguaci dei veri imâm. Insieme con gli Ismaeliti, di cui parleremo più sotto, essi hanno svolto una teoria dell'imamato del tutto diversa da quella sunnita. Lo imâm non è più semplice esecutore della *Sharî'ah*, ma anche guida « infallibile » (*ma'sûm*) della comunità. La rivelazione data al Profeta andrebbe, infatti, dispersa, se la sua integra trasmissione e la sua retta interpretazione non fossero curate da un supremo maestro che ha ricevuto all'uopo da Dio una speciale illuminazione. Questa si trasmette ereditariamente, fino all'imâm nascosto, lungo la linea dei discendenti di 'Alī, che il Profeta mise a parte del senso recondito della sua rivelazione, e nominò suo erede nella sua persona e nella

sua discendenza. Non è possibile — pensano questi Sciiti — che il Profeta abbia potuto trascurare e lasciare all'arbitrio del popolo un problema essenziale come quello dell'imamato, che coinvolge non solo il benessere materiale della comunità, ma anche la sua salvezza spirituale e la conservazione della retta dottrina. La chiesa islamica — è punto di fede — non potrebbe reggersi senza un magistero infallibile. Quindi l'imâm possiede una scienza sovrumana, ed è preservato non soltanto dall'errore teorico, ma anche da tutti i peccati capitali e veniali. In questo modo, se la concezione sunnita del califfo si avvicina a quella dell'Imperatore del nostro Medio Evo, la figura dell'imâm sciita ha punti di somiglianza con quella del Pontefice Romano.

Le persecuzioni alle quali gli Sciiti furono sempre esposti da parte delle dinastie regnanti (ummayadi e 'abbāsidi) hanno dato luogo, sia presso gli Imamiti, sia presso gli Ismaeliti, al principio della *taqīyyah*, o ipocrisia, che autorizza i fedeli, in caso di pericolo, a dissimulare le proprie convinzioni politico-religiose, e a comportarsi esternamente come il resto dei musulmani. I Zayditi, che ebbero maggiore fortuna, e poterono costruire i propri regni, respingono, invece, questo principio.

Imamiti e Ismaeliti hanno anche in comune il culto speciale per 'Alī, sua moglie e i suoi figli e l'odio più tenace contro i loro avversari. Non solo Mu'âwiyah e gli altri Umayyadi, ma anche Abû Bakr, 'Uthmân e 'Aishah, che il Sunnismo ha canonizzati, e che gli stessi Zayditi, a parte una loro frazione estremista, trattano con riguardo, sono maledetti dal pulpito nelle moschee imamite e ismaelite. Per contro 'Alī, Fâtimah, al-Ḥâsan e al-Ḥusáyn, se presso i Sunniti sono tenuti in gran conto, presso gli Imamiti e gli Ismaeliti sono oggetto addirittura di un culto fanatico. Il loro atto di fede diventa: « Non vi è Dio fuorchè Iddio, Maometto è il suo profeta, e Alī è l'amico di Dio ». *Muḥammad*,

'*Alī*, *Fâtimah*, *al-Ḥasan* e *al-Ḥusáyn* costituiscono la « Sacra Péntade » (*pančtan-i-pâk*). In *al-Ḥusáyn*, caduto a *Karbalâ'*, lo sciismo imamita vede il suo Protomartire, che ogni anno commemora con fiumi di lagrime e scene di isterismo, dove la commozione popolare è alimentata da rappresentazioni sacre (*ta'ziyah*) che ricordano le nostre Passioni. La sua sepoltura è meta di un pellegrinaggio altrettanto meritorio che quello della Mecca. Altri luoghi di venerazione sono le tombe dei vari imâm, dei quattro agenti dell'Imâm scomparso, e dei loro discendenti. Hanno pure feste speciali dedicate alla memoria di questi loro santi.

La teologia degli imamiti, è, nelle grandi linee, identica alla zaydita. In contrasto con questa, ammette che Iddio cambi talvolta le sue decisioni (*badâ'*).

Il rito giuridico che seguono si chiama *Mádhhab ġá'farī*, dal nome dell'imâm Ġá'far aṣ-Ṣâdiq. Ammettono, come abbiamo visto, il matrimonio a termine (*mut'ah*). Fanatici in tutto, considerano gli infedeli come impuri, e assimilano spesso a questi il resto dei musulmani. Trattati che hanno in comune con gli Ismaeliti.

Come abbiamo detto, gli Imamiti, o Duodecimani, costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione dell'*Īrân*, dove si dividono in *uṣūliyyûn*, che ammettono come fonte di diritto anche il *qiyâs*, e in *akhbâriyyûn*, minoranza che riconosce soltanto l'autorità del Corano e delle tradizioni (*akhbâr*) degli Imâm. Gli Imamiti della Siria, 128.854 circa, si chiamano *Mutâwilah*, plurale del dialettale *metwâlî* = *mutawâlî* = ligio (ad 'Alī). In tutto gli Imamiti sono circa 17 milioni.

2) **Gli Ismā'īliyyah.** — Si osserverà dall'albero genealogico che il primogenito del sesto imâm Ġá'far aṣ-Ṣâdiq era *Ismā'īl*. A questo dunque sarebbe spettata la successione. Ma gli imamiti affermano che il padre († 762 d. C.) lo abbia diseredato perchè dedito all'al-

cool, nominando in sua vece il secondogenito *Mûsà al-Kâzim*, in cui essi vedono il settimo imâm, seguito dai suoi discendenti fino al dodicesimo imâm, *Muḥammad al-Muntazar* (Muḥammad l'atteso).

Questo cambiamento nell'ordine normale della successione non fu riconosciuto da una setta, che prese il nome di *Ismā'īliyyah* o Ismaeliti. Poichè *Ismā'il* premorì a Ġa'far aṣ-Ṣādiq, il settimo imâm fu, per costoro, il figlio di *Ismā'il*, *Muḥammad*. E poichè la loro fortuna politica fu più breve di quella degli imamiti, favoleggiarono che questo settimo imâm, *Muḥammad*, fosse misteriosamente scomparso, e dovesse un giorno ricomparire come *Mahdī*. L'arresto al settimo imâm diede loro anche il nome di *Settimani*. Questa attesa messianica fu predicata con fervore da 'Abdallāh ibn Maymūn al-Qaddāḥ, figlio di un oculista persiano, e dai suoi successori, che costituirono nel mondo islamico tutta un'organizzazione segreta destinata a preparare l'avvento dell'imâm nascosto. E un giorno, nella tribù dei *Katāmah*, nei pressi di Costantina, 'Ubaydallāh (909-934), nipote di 'Abdallāh ibn Maymūn, si proclamò *Mahdī*, e, con l'aiuto di quei beduini, fondò l'impero sciita dei *Fāṭimidi* o discendenti di Fāṭimah, che durò dal 909 al 1171, abbracciando l'Africa settentrionale e, infine, anche la Siria.

Se la propaganda ismaelita di 'Abdallāh ibn Maymūn al-Qaddāḥ fu una cospirazione, quella della setta pure ismaelita dei *Carmati* (dal nome del suo fondatore *Hamdān al-Qārmatī*), che svolse la sua attività nella Mesopotamia, nel Baḥrāyn e nel Sud-Arabia, fu una violenta rivolta, che mise tutto a ferro e a fuoco, eccitando le masse non soltanto con la promessa dell'avvento del *Mahdī*, ma anche con il miraggio del Comunismo. Il movimento carmata nacque da quello di 'Abdallāh ibn Maymūn, e riconfluì in esso dopo l'avvento dei *Fāṭimidi*.

Un altro movimento ismaelita celebre nella storia

è quello degli *Assassini*: associazione segreta e terroristica fondata verso il 1090 dal *al-Ḥasan ibn aṣ-Ṣabbāḥ* († 1124), la quale per più di un secolo e mezzo, dal 1090 al 1256, insanguinò la Siria e regioni circumvicine con omicidi politici e colpi di mano; e ne seppero qualche cosa i Crociati. Il nome viene da *hashshāshīn* (caso obliquo di *hashshāshūn*), o consumatori di *hascisc*: con la quale droga i maestri dell'Ordine procuravano ai discepoli paradisi artificiali.

Gli Ismaeliti, nelle loro varie sette, sono sparsi in Siria, in Īrān, nell'Asia Centrale, nell'Afghānistān, nel Kafīristān, nella valle dell'alto Osso, nell'Omān, nel Nağrān, nello Yemen (Manākha), (1) a Zanzibār e nell'Africa Orientale. Ve ne sono due forti blocchi nell'India, i *Khôḡah* e i *Bohôrā*, anche questi divisi fra loro da una questione di successione. Infatti i *Bohôrā* (circa 146 mila) considerano come successore legittimo del Califfo fatimita *al-Mustanşir* suo figlio il califfo *al-Musta'li* (1094-1101) mentre i *Khôḡah* (pure 146 mila) attribuiscono la successione al primogenito di al-Mustanşir, *Nizār*. I *Bohôrā*, dai nomi di due capi rivali della setta, sono suddivisi in *Sulaymāniyyah* (16 mila circa) e *Da'ūdīyyah* (130.000). Il capo della maggioranza dei *Khôḡah* ha il titolo di *Aghā Khān*; l'attuale è noto per le sue favolose ricchezze, per il suo modernismo, per la sua mondanità, per le sue frequenti visite in Europa e per il suo recente matrimonio con una parigina. I suoi aderenti lo considerano come il quarantasettesimo imām e come il discendente di *al-Ḥasan ibn aṣ-Ṣabbāḥ*, fondatore degli Assassini, che furono, appunto, *nizārīti*, e dei quali i *Khôḡah* sono continuatori.

Il Massignon non dà il numero degli Ismaeliti, comprendendoli in un blocco di 4 milioni con le sette sciite estremiste.

(1) Gli Ismaeliti della Yemen si chiamano *Makārimah*.

Gli Ismaeliti dànno ancor più rilievo che gli imamiti al magistero dell'Imâm. Questi è l'unico detentore della verità, e, per mezzo dei suoi missionari e propagandisti (*du'âh*) ne impartisce ai suoi fedeli l'insegnamento esoterico (*ta'lim*), senza e oltre il quale non v'è salute. Scopo supremo della vita del credente è quello di conoscere le verità nascoste della fede, e mettersi così in contatto indiretto con il vero imâm. Per questo egli dovrà affidarsi anima e corpo a un maestro che abbia ricevuto la sua autorità e le sue cognizioni dall'imâm (nascosto o visibile), ascoltandone religiosamente le rivelazioni e obbedendo ciecamente ai suoi ordini. Così egli raggiunge la beatitudine; mentre le anime di coloro che non hanno ricevuto in vita il salutare insegnamento rinascono continuamente per metempsicosi. La rivelazione è data per gradi, perchè è necessario percorrere una lunga scala prima di arrivare alla verità suprema. La lettera delle Sacre Scritture indica soltanto il senso apparente (*zâhir*), al disotto del quale vi è un senso interiore (*bâtin*), che gli iniziati vengono man mano scoprendo col sistema del *ta'wîl* o interpretazione allegorica. Con questo procedimento, che fa dare agli Ismaeliti anche il nome di *Bâtiniyyah* o interioristi, le pratiche più importanti, come la preghiera e il digiuno, assumono soltanto un valore simbolico: l'inferno diventa sinonimo d'ignoranza; il paradiso è lo stato di beatitudine di chi possiede la gnosi: Ismâ'il figlio di Ġá'far aş-Şâdiq poteva bere vino a suo piacere, senza perdere la sua autorità come imâm, perchè il vino che il Corano proibisce non è il succo della vite.

La dottrina dell'imamato è inquadrata in un sistema emanazionistico di carattere neoplatonico. Iddio irraggia da sè l'Intelligenza universale. Questa si manifesta in sette personaggi: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto e il settimo imâm, Muḥammad ibn Ismâ'il (il *Mahdî*), i quali portano sulla terra la rivelazione. Ognuno di costoro ha un coadiutore e divulga-

tore della sua dottrina: Adamo ha Seth, Noè ha Sem, Abramo ha Ismaele, Mosè ha Aronne, Gesù ha Pietro, Maometto ha 'Alī, Muḥammad ibn Īsmā'il ha 'Abdallāh ibn Maymūn. Ed ecco così ben collocato il fondatore della propaganda ismaelita! L'intervallo fra ognuna delle sette manifestazioni è coperto da cinque annunziatori che preparano la strada alla manifestazione successiva, così come Giovanni Battista fece da precursore a Gesù: ed ecco spiegata la funzione dei cinque imām fra 'Alī e Muḥammad ibn Īsmā'il, e dato insieme un buon posto in gerarchia ai propagandisti del Mahdī venturo.

Le dottrine dei Cārmati e degli Assassini sono variazioni su questi temi.

L'Ismaelismo è dunque una massoneria che, partendo dal principio che un insegnamento esoterico è necessario alla salute, e che esso promana dall'Imām, ai cui agenti è dovuta fiducia e obbedienza assoluta in virtù della loro sacra missione, e allettando i suoi adepti ora con l'apparato scenico della sua misteriosofia, ora con l'allentamento dei gravami religiosi, ora con le prospettive della palingenesi sociale, imbastisce un'immensa cospirazione, che scoppia, ogni qualvolta è possibile, in rivolta contro gli ordini costituiti, in favore del Pretendente ignoto. E il beneficio ne è tutto raccolto dai suoi luogotenenti, finchè il Pretendente non si rivela nella persona di un impostore o di un esaltato, che trasmette la guida della comunità alla sua discendenza.

c) LO SCIISMO INCARNAZIONISTA

Dall'emanazionismo degli Īsmā'ilīyyah si arriva ad alcune sette che si possono considerare del tutto fuori dell'Islām, sebbene esse pretendano di appartenervi, e si proclamino, anzi, detentrici dell'autentico monoteismo.

Si tenga presente che « incarnazione » non è da prendersi nel significato cattolico della parola, ma

nel senso di « manifestazione » di Dio in apparenti spoglie umane (1).

I Druzi. — Una prima deviazione dell'Ismaelismo è rappresentata dai *Druzi*. Un califfo fatimide dell'Egitto, *al-Ĥâkim* (996-1020), personaggio estremamente stravagante, completò la serie delle sue bizzarrie proclamandosi incarnazione della Divinità. L'identificazione di *al-Ĥâkim* a Dio costituisce, appunto, il nucleo della dottrina druzza. Il nome viene da *Drûz*, plurale del dialettale *Darzî*, o seguace di *Anushtekîn ad-Dârazî*, un partigiano di *al-Ĥâkim* che predicò in Siria la divinità del suo signore. È da notarsi, però, che questo appellativo è dato ai divinizzatori di *al-Ĥâkim* dai loro avversari. I Druzi, invece, sconfessano *ad-Dârazî*, e riconoscono come fondatore della loro setta il suo rivale, *Ĥâmezah ibn 'Alî az-Zawzânî*, che ne imbastì la teoria; e chiamano sè stessi *Muwahhidîn* o Monoteisti. Essi credono che Iddio si sia manifestato sulla terra nella persona di *al-Ĥâkim*, e che *Ĥâmezah ibn 'Alî* sia stato il suo banditore. A questo dogma si accoppiano astruse dottrine esoteriche. Infatti il Druzismo è una religione a carattere iniziatico. Le sue verità sono note per intero soltanto ad una casta, chiamati dei *rûḥânî* o « spirituali », oppure *'uqqâl* « intelligenti ». La massa, che compie le pratiche esterne della religione senza conoscerne a fondo l'essenza, si chiama dei *ḡismânî*, o « gente materiale » o dei *ḡuhhâl*, cioè « ignoranti ». All'iniziazione possono avere accesso soltanto i membri della comunità perchè il Druzismo non ammette il proselitismo fra gli estranei, e costituisce una società, chiusa. Hanno riti pittoreschi che si svolgono in segreto, e credono che le anime siano state create in numero limitato, cosicchè ai bi-

(1) Cfr. M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, München, 1924, p. 144 sgg.

sogni della vita si provvede mediante il passaggio di anime, diremo così, già usate in nuovi corpi (metempsicosi).

Vivono in numero di circa 100.000⁷ nel Libano meridionale, nel Wādī-t-Taym e nella montagna di Ḥarrân, sotto il mandato francese, contro il quale, come è noto, insorsero violentemente negli anni 1925-1927 (1).

Gli Ḥurûfi. — *Faḍl Allâh* da Astarâbâd nel Tabaristân si proclamò nel 1386 « manifestazione » di Dio, venuto a chiudere la serie dei profeti e degli Imâm. Le sue ingarbugliate dottrine prendono il nome dalle lettere dell'Alfabeto (*hurûf*), considerate come elemento costitutivo del mondo, perchè concretizzazioni della Parola di Dio (sviluppo del concetto che l'universo nasce dal « fiat » creativo e delle idee gnostiche sul Logos). Conoscere i valori reconditi di queste lettere e delle loro combinazioni significa leggere i segreti dell'Universo. La rivelazione ha dato progressivamente la chiave di questa lettura ai Profeti: per le sole ventidue lettere dell'alfabeto ebraico a Mosè, per le ventiquattro del greco a Gesù, per le ventotto dell'arabo a Maometto, per tutto l'alfabeto, cioè per le trentadue lettere del persiano, a Faḍl Allâh. Il macrocosmo si rispecchia nel microcosmo, l'uomo, e specialmente nel suo viso. E altre astruserie.

Faḍl Allâh fu fatto giustiziare da Tamerlano. Ma le sue dottrine contano ancora nell'Iran circa 150.000 seguaci.

Gli 'Alawiti o Nusayriyyah. — Gli *'Alawiti* (Aliiti), che abitano in numero di circa 300.000 la regione omonima della Siria, sotto il mandato francese, identificano *'Alî* con Dio. Nella loro teodicea di carattere esoterico

(1) Si veda l'articolo « *Drusi* » di G. LEVI DELLA VIDA nell'*Enciclopedia italiana*.

‘Alī-Dio è *Ma’nà*, il Significato supremo, o, come si potrebbe dire con termine kantiano, il Noúmeno. Come le cose sono indicate dalla loro denominazione, così il Noúmeno ‘*Alī-Dio* si rende conoscibile mediante il nome, *Ism*, che è Maometto. *Salmân al-Fârisî*, un persiano contemporaneo di ‘Alī che per primo sostenne l’identità di ‘Alī con Dio, fa da introduttore, o, come dicono gli ‘*Alawīyyah*, da « porta (*bâb*) » a questa verità. Abbiamo quindi una specie di trinità ‘*Alī-Maometto-Salmân*, nella quale ‘Alī è creatore di Maometto e questi di Salmân. Questa triade è designata con la sigla ‘*MS*, dalle iniziali dei tre nomi, e i teologi ‘alawiti si sbizzarriscono a definire le relazioni fra le tre persone. Come i Druzi, gli ‘Alawiti credono nella metempsicosi, escludono il proselitismo, e si dividono in due classi: la classe riservata (*al-khâṣṣah*) e il volgo (*al-‘ammah*). Gli ‘Alawiti celebrano molte feste cristiane, come il Natale, il Capo d’anno, il Battesimo di Cristo e le ricorrenze di alcuni santi del calendario cristiano-orientale. Anche la loro liturgia, molto sviluppata, ha cerimonie analoghe a quelle cristiane. Si tratta dunque di una religione sincretistica. Sono anche conosciuti sotto l’appellazione di *Nuṣayrīyyah*, dal nome del propagandista sciita dell’undicesimo imâm, *Shu‘ayb ibn Nuṣayr an-Namîrî*, morto nell’873.

Opinioni vicine a quella degli ‘Alawīyyah professano gli ‘*Alī ilāhīyyah* (‘Alī-teisti) o *Ahl-i-ḥaqq* (gente della Verità) dell’Îrân, del Turkestân, del Sud della Russia, e della Siria del Nord, divisi in numerose sette, con diramazioni nei *Takhtâġi* e nei *Qyzylbâsh* o Teste Rosse dell’Anatolia. Come dice il loro nome, l’idea centrale della loro fede è che ‘Alī sia Dio (*ilâh*).

4. I BEKTĀSHĪ

Da quell’insieme d’idee dove il Sufismo, che ha sempre collocato su un piedistallo d’onore ‘Alī e i suoi di-

scendenti, e lo Sciismo, amante di speculazioni esoteriche, s'incontrano per muovere alla ricerca d'un Dio più vicino all'umanità di quello degli Ulema e di una verità più profonda di quella della Legge canonica, sorse, nel secolo XIII, in mezzo ai Turchi, e fu espressione del loro nazionalismo religioso, il movimento dei *Bektāshī*.

Veneratore di 'Alī e dei dodici Imām sul terreno religioso, ma senza alleanza politiche con lo Sciismo di stato dell'Īrān; circondato dal favore delle masse perchè si rivolgeva loro in lingua turca e le attirava con i suoi riti pittoreschi, affini, insieme con le tendenze, a quelli dei *Qyzylbāsh*; caro agl'intellettuali turchi perchè le espressioni ardite del suo misticismo erano nel gusto religioso-letterario dell'epoca; sostenitore del trono ed esponente di un militarismo sempre in armi per la guerra sacra e l'ampliamento dei domini ottomani, attraverso il corpo dei *Giannizzeri*; organizzato in confraternita in un ambiente, come quello asiatico, affezionato e indulgente ai Dervisci: il Bectascismo visse e prosperò nell'Impero ottomano all'ombra del Sunnismo.

Il nome gli viene dal santo sufi *Hāgī Bektāsh Velī*, che la tradizione fa contemporaneo del sultano Orkhān (1326-1359), mentre la critica europea lo fa vivere in epoca alquanto anteriore. Culla dell'ordine il villaggio Qyr-shehir in Asia Minore. Autore principale della sua regola, verso il 1500, *Bālym Sultān*.

Il corpo dei Giannizzeri considerava *Hāgī Bektāsh Velī* come suo patrono e il suo comandante poneva sulla testa del Superiore dei Bektāshī, all'atto della sua entrata in carica, il caratteristico copricapo dell'ordine; i *bābā*, dignitari bektāshī, seguivano in campagna i Giannizzeri.

Tratti più appariscenti dei Bektāshī: il celibato di una parte dei *bābā* (la parola è turca e vale « padre »); l'ammissione delle donne all'iniziazione e la loro partecipazione, non velate, alle cerimonie; la commemora-

zione della nascita di 'Alī e della morte di al-Ḥusáyn, l'uso rituale dell'acquavite. Al centro della dottrina; nella quale confluiscono, senza ordinarsi in un sistema ben definito, elementi mistici, *bāṭinī* e *ḥurūfī*, ecc. ecc., l'idea di una triade Dio-Maometto-Alī.

L'ordine dei Bektāshī, che aveva disseminato i suoi conventi in Asia Minore e nei Balcani, fu soppresso quando, nel 1826, il sultano Maḥmūd II sterminò i Giannizzeri, tramutatisi in un corpo riottoso di pretoriani. Rapidamente ricostituitosi, scomparve definitivamente dalla Turchia nel 1925, quando la Grande Assemblea Nazionale di Ankara decretò la chiusura di tutte le *tekké*. Sopravvive in Albania, dove conta dai 150.000 ai 200.000 aderenti, con propria organizzazione cultuale riconosciuta e regolata dalla legge, che fa capo al *Dedé*, o superiore generale, (in albanese *Krye-Gjysh*, prov. *Krüe-Ghiüsc* = capo-nonno), con sei *khalīfah*, o vicari, da cui dipendono i *bābā*, o capi-convento, delle sei circoscrizioni religiose della Comunità. I Bektāshī rappresentano in Albania un elemento di modernismo, di progresso e di elevazione morale.

Un convento bektāshī, quello di *Kaygusuz*, esiste pure al Cairo, sul Muqaṭṭam (1); altri ve ne sono nella Macedonia serba e in Bulgaria.

5. I YAZĪDIYYAH

Se la devozione politica per 'Alī e i suoi discendenti condusse alla loro santificazione, e da questa alle dottrine incarnazionistiche che abbiamo testè illustrate, non mancano tra i fautori degli Umayyadi corrispondenti fenomeni. Una traccia ne è rimasta, secondo l'a-

(1) Vedi JOHN KINGSLEY BIRGE, *The Bektashi order of Dervishes*, London e Hartford (U.S.A.), 1937; la recensione che, aggiungendo nuove notizie ne dà ETTORE ROSSI in *Oriente Moderno*, Gennaio 1940; C. A. NALLINO, articolo *Bektāshī* in *Enciclopedia italiana*.

cuta ricostruzione di Michelangelo Guidi (1), nella curiosa setta dei *Yazīdiyyah*, vivente nelle montagne attorno a Mossul, nella provincia di Aleppo, a Baghdād, a Kars, Eriwân e Tiflis, con qualche centinaio di rappresentanti anche nell'Iran, nello sparuto totale di 60/70.000 individui parlanti dialetti curdi. I *Yazīdiyyah* prendono il loro nome da *Yazīd ibn Mu'âwiyah*, il califfo umayyade che uccise a Karbalâ' al-Ḥusayn ibn 'Alī, e che perciò gli Sciiti maledicono, e i Sunniti stessi tengono in scarsa stima. Il Yazidismo è alle sue origini uno sciismo rovesciato. Mentre i fautori degli Alidi canonizzano la vittima, i loro avversari santificano l'assassino. Però i Yaziditi hanno ormai dimenticato l'origine politica della loro setta, e vedono in *Yazīd* soltanto un essere semidivino, venuto in veste di profeta sulla terra a restaurare la vera religione, che era stata primamente predicata all'umanità dal figlio di Adamo. La fede ristabilita da *Yazīd* — proseguono i *Yazīdiyyah* — stava cadendo in dimenticanza, quando sorse a ravvivarla il profeta *Shaykh 'Ādī ibn Mūsā*, esso pure d'essenza semidivina. *'Ādī ibn Mūsā* è storicamente un celebre mistico sunnita, discendente degli Umayyadi, che predicò e fu sepolto nella zona di Mossul. Sebbene le sue dottrine fossero perfettamente ortodosse, una parte dei suoi seguaci gli dedicò una venerazione esagerata, che conflui nello Yazidismo. I *Yazīdiyyah* lo hanno innalzato a loro principale Santo, attribuendogli un compito pari a quello di Maometto per i Musulmani ed anche più alto, e mettendo per lui in seconda linea lo stesso *Yazīd*. Così un mistico

(1) M. GUIDI, *Origine dei Yazīdī e storia religiosa dell'Islām e del Dualismo*, in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XIII, 1932, fasc. III, pagg. 266-300. ID., *Nuove ricerche sui Yazīdī*, in: *Rivista di Studi Orientali*, vol. XIII, fasc. IV, 1932, pagg. 377-427. A S. E. Michelangelo Guidi spetta il merito di avere posto in luce il fenomeno della *shī'ah* umayyade, col corrispondente *ghuluww* (estremismo) sviluppatosi parallelamente a quello della *Shīah* e del *ghuluww* pro-alide.

ortodosso è diventato, senza sua colpa, il principale esponente di una setta che può considerarsi del tutto fuori dell'Islâm. Sorte analoga hanno avuto presso i Yaziditi altri due celebri şûfi: *Hâsan al-Bâşrî* e quel *Manşûr al-Hallâğ* che fu giustiziato per essersi proclamato uno con Dio (pag. 83). Curiosità della storia del pensiero umano! Insieme con questi santi i *Yazî-diyyah* ne venerano altri che sono considerati come i capistipiti delle loro famiglie sacerdotali. La teologia yazidita s'intreccia con questo culto di personaggi terreni. Essi credono in un unico Iddio; ma questo Dio è inattivo e non si cura del mondo, il cui governo egli affida alla sua emanazione, al suo alter ego, il *Melek Tâ'ûs* o *Angelo Pavone*: è questa la principale caratteristica della religione yazidita. Da che cosa deriva l'Angelo Pavone? Da *Iblîs*, il Diavolo, il quale, in alcune leggende di sette musulmane — fra le altre quella dei Druzi — che apportano varianti al racconto biblico e coranico, tenta i nostri progenitori sotto la forma di un pavone. *Melek Tâ'ûs* è pertanto, in origine, l'Angelo decaduto, e per questo i Yazîdiyyah sono bollati dai loro avversari sotto il titolo di « adoratori del Diavolo ». Non sembri strano questo culto. Il Manicheismo, che ebbe un tempo estensione mondiale, aveva ereditato dal dualismo persiano l'idea che il mondo avesse due creatori: Iddio-*Ahuramazda*-, principio del bene e di tutto ciò che è spirito, e Satana-*Anramainyu*-, principio del male e di tutto ciò che è materia. Alcune sette manichee ne avevano tratto la logica conseguenza che egual culto fosse dovuto ad ognuno dei due principi. Comunque, i Yaziditi non sono più adoratori dell'Angelo decaduto come causa del male. Essi considerano bensì il *Melek Tâ'ûs* come un demiurgo, ma non come un demiurgo cattivo, ed hanno quindi abbandonato il prisco dualismo. Il male, anzi, per essi non esiste, essendo soltanto un'illusione degli uomini, che danno tal nome a tutto ciò che non corrisponde ai loro desi-

deri. V'ha di più: *Melek Tā'ûs*, che si pentì di aver indotto Adamo a violare il divieto divino di mangiare frumento (versione yazidita della scena della tentazione), ha cancellato persino le conseguenze ultime del male morale, estinguendo con le sue lagrime di contrizione l'Inferno; cosicchè a tutti è aperta la via della redenzione attraverso la purificazione delle successive trasmigrazioni delle anime non soltanto in corpi umani, ma anche in animali, vegetali e minerali. A protesta contro il nomignolo che loro infliggono gli avversari, i Yaziditi rifuggono dal pronunciare il nome stesso di *Shaytân* e ogni parola che gli assomigli o lo richiami. *Melek Tā'ûs* non è il principio del male, ma l'alter ego di Dio che regge il mondo, coadiuvato da altri sei angeli: *Dardā'il*, *Isrāfā'il*, *Mīkā'il*, *Ġibrā'il*, *Nūrā'il*, *Sammā'il*, mentre egli stesso si identifica con *'Azrā'il*. E quì avviene il connubio del celestiale con il terreno: perchè ognuno di questi sette Angeli s'incarna in una delle creature umane venerate dai Yazidiyyah. *Melek Tā'ûs* s'umanizza prima in *Yazîd* e poi in *Sháykk 'Âdî*; i rimanenti Angeli negli altri capistipiti delle famiglie sacerdotali.

Melek Tā'ûs e i suoi paredri sono, secondo l'espressione dei sacri testi, « creati » da Dio; ma partecipano del suo potere creativo, perchè dànno origine alla loro volta a una parte del mondo. Il sistema, esposto nel « Libro della Rivelazione » e nel « Libro nero », è, del resto, pieno di contraddizioni e di confusioni; perchè i Yazidiyyah sono un popolo di montanari estremamente ignoranti e incapaci di speculazioni coerenti, per i quali la religione è piuttosto un insieme di pratiche che di dottrine. Fra tali pratiche primeggia la venerazione dei *sanġaq*, insegne rappresentanti un pavone, che vengono ogni anno portate processionalmente in giro per i villaggi. Altro elemento essenziale del culto è il pellegrinaggio alla tomba dello Shaykh 'Âdî, dal 15 al 20 settembre dell'anno greco-giuliano, a cui si

accoppia la visita ai sepolcri dei santi minori. Osservano in dicembre un digiuno di tre giorni, chiuso con una libazione di vino che ricorda la comunione cristiana. Hanno come giorno festivo il mercoledì, come giorno di riposo il sabato. Praticano il battesimo degli infanti per immersione nell'acqua di una fonte corrente nel loro santuario nazionale, che porta lo stesso nome, *Zamzam*, di quella della Mecca. A questa cerimonia non tutti uniscono il rito della circoncisione. Come i *Druzi* e i *Nusayriyyah* (con i quali hanno tanti punti di contatto) rifuggono da ogni forma di proselitismo, e si dividono nelle due classi degli «spirituali» o ecclesiastici e dei «discepoli (*murīd*)» o laici.

¶ In conclusione, il Yazidismo è una religione che, partita da un legittimismo umayyade, si è sviluppata sulle stesse linee di quello che i Musulmani chiamano «sciismo esagerato», adottando tendenze incarnazionistiche simili a quelle di alcune sette ultrasciite, complicate da infiltrazioni sufiche. Nello stesso tempo i Yaziditi hanno assorbito dalle religioni che precedettero l'Islām sul loro territorio elementi di dualismo e pratiche cristiane e pagane; e, per la mancanza di una classe colta capace di dare e di mantenere alla loro fede una precisa formulazione dogmatica, hanno confuso il tutto in un guazzabuglio incoerente, che ne rende l'origine islamica quasi irricognoscibile (1).

6. BĀBISMO E BAHĀ'ISMO

Dal seno degli Imāmiyyah, attraverso i soliti processi dell'emanazionismo, del manifestazionismo e del simbolismo, è uscita la religione del Bāb.

(1) Sui Yazīdiyyah vedi anche: G. FURLANI, *Testi religiosi dei Yazidi*. Bologna, Zanichelli, 1930, e due articoli sulla *Rivista degli Studi Orientali*, XIII, 1932. Consultare altresì l'articolo «Yazīdī» di TH. MENDEZ, nell'*Encyclopédie de l'Islam*.

Il Bābismo. — Il persiano *Mīrzā 'Alī Muḥammad* di Shīrāz, nato nel 1820, e aderente alla setta estremista degli *Shaykhiyyah*, che considerava l'imām scomparso e i suoi predecessori come ipostasi degli attributi divini, si proclamò *Bāb*: cioè la *Porta* attraverso la quale si rivela la volontà dell'Imām nascosto. Abbiamo già trovato questo termine di *Bāb* presso gli 'Alawīyyah; esso fa parte del vocabolario tecnico di certi circoli sciiti. Procedendo oltre, egli giunse a considerarsi come il *Mahdī*, come incarnazione di tutti i Profeti che lo avevano preceduto, e come manifestazione della verità divina sulla terra. La nuova verità da lui rivelata approdava a un rivoluzionamento dell'Islamismo. Il *Bāb*, riprendendo temi ismaeliti, interpretava in senso allegorico i dogmi fondamentali: la preghiera, il giudizio finale, il paradiso, l'inferno, la resurrezione. Proclamava la donna eguale all'uomo, e l'affrancava dall'obbligo del velo. Aboliva la circoncisione. Le sue dottrine furono consegnate in un libro ampolloso e pieno di speculazioni cabalistiche sui significati riposti delle lettere dell'alfabeto e di altri arzigogoli, al quale diè il titolo di *Bayān* o « dimostrazione ». Istigato dagli scandalizzati *mullāh*, il Governo persiano lo mise a morte nel luglio 1850, insieme con molti dei suoi partigiani. I superstiti ripararono in Turchia.

Il suo discepolo *Subḥ-i-Azal*, stabilitosi con una parte degli emigrati a Famagosta, nell'Isola di Cipro, continuò i suoi insegnamenti nella lor forma genuina.

Il Bāha'ismo. — La maggioranza degli esuli, invece, si raccolse a Adrianopoli intorno al fratellastro di *Subḥ-i-Azal*, *Bahā' Allāh*, il quale, prendendo lo spunto dal *Bayān*, che predicava una nuova rivelazione dopo quella del *Bāb*, si annunciò nel 1860 come successore di questo e come manifestazione di Dio. Relegato a S. Giovanni d'Acri in seguito ai suoi contrasti con i vecchi Babisti, *Bahā' Allāh* sviluppò le sue dottrine,

uscendo dal quadro dell'Islamismo per fondare, nel *Bahā'ismo*, una religione universale. La sua predicazione si rivolge indifferentemente a Musulmani, Ebrei e Cristiani: la legge islamica è abrogata. La preghiera in comune è abolita; nuovi riti subentrano; come *qiblah* dell'orante è fissata la residenza di *Bahā' Allāh* in sostituzione della Mecca; la schiavitù è soppressa; è tolta di mezzo la poligamia, con qualche concessione soltanto alla bigamia; il divorzio è reso più difficile. È proibita non soltanto la guerra sacra, ma qualsiasi forma di guerra. Tutti gli uomini devono amarsi e considerarsi come fratelli.

Siamo oramai completamente fuori dell'Islām, e col figlio di Bahā' Allāh, '*Abbās Efendi*', soprannominato '*Abd al-Bahā'* o *Ghuṣn-i-A'zam* (Il Ramo Massimo) il Bahā'ismo si riduce ad un vago umanitarismo che, mediante una propaganda abilmente organizzata, e facendo grande uso del Vecchio e del Nuovo Testamento, ottiene successi di proselitismo perfino in America.

7. GLI AḤMADIYYAH

Gli Aḥmadiyyah di Qādyân. — Un'altra setta molto caratteristica è quella indiana degli *Aḥmadiyyah*. Essa sorge in un ambiente sunnita, ma si atteggia a religione universale, che tende a guadagnare a sè non soltanto i Musulmani, ma anche i Cristiani e gli Indù, con un sincretismo di cui le riforme dell'Imperatore *Akbar* ed altri tentativi di fusione delle varie confessioni religiose dell'India avevano già dato esempio. Dogma fondamentale della setta Aḥmadiyyah è che il *Mahdī* atteso dai Sunniti si sia presentato sulla terra nella persona del suo fondatore, e che egli sia identico al *Messia* dei Cristiani e al *Kṛṣhna* degli Indù.

Mīrzā Ghulām Aḥmad, nato a Qādyân, nel Pangāb, nel 1836, e morto il 26 maggio 1908, cominciò verso il

1882 a predicare il rinnovamento dell'Islâm. Nel 1891 si proclamò non soltanto rinnovatore (*muğáddid*) ma anche Profeta (*nabî*), Mahdî e Messia. Egli affermò che Gesù, sottrattosi al supplizio della croce, era fuggito in India, dove era poi deceduto di morte naturale, ed era stato sepolto a Śrnagar, in una tomba che egli affermava di avere identificata; e che ora Egli risorgeva nella sua persona. Naturalmente scatenò la più fiera opposizione degli '*ulamâ*' sunniti dell'India o *Mullâh*; non soltanto perchè si arrogava la qualità di Profeta dopo che Maometto aveva chiuso il ciclo della profezia, e si pretendeva *Mahdî* senza mostrarne i segni, ma anche perchè le sue idee su Gesù non coincidevano con quelle più generalmente accette fra gli Ortodossi. Infatti, attraverso le contraddizioni del Corano e degli *hadîth*, la versione più diffusa fra i Sunniti è che Cristo, sostituito sulla croce da una persona che gli rassomigliava, fu rapito vivente al cielo, donde tornerà nell'epoca immediatamente anteriore alla comparsa del Mahdî; e allora soltanto morirà e sarà sepolto. L'ostilità dei teologi crebbe ancor più quando egli, non pago di tutto questo, si presentò agli Indù come identico al loro Kṛshna. Ne nacque una estrema tensione, nella quale Sunniti e Aḥmadîyyah si qualificarono vicendevolmente di infedeli (*kâfir*). Ma ciò non impedì a *Mîrzâ Ghulâm Aḥmad* di fare numerosi proseliti. L'innovatore affermava che il *ğihâd* deve intendersi soltanto come guerra difensiva, mentre in senso attivo la lotta contro gli eterodossi dev'essere condotta soltanto per le vie pacifiche della propaganda. E a questa attese con mezzi moderni, pubblicando a Qādyân una rivista mensile in lingua inglese, dal titolo *Review of Religions*. Nelle altre parti della sua credenza rimase fedele alla Sunnah; osteggiò i Cristiani, ma ostentò il più grande lealismo verso gli Inglesi; tentò propiziarsi gli Indù rivestendosi delle spoglie di Kṛshna.

Alla sua morte, la direzione del movimento in Qādyân fu presa dal figlio *Mîrzâ Bashîr ad-dîn Maḥ-mûd Aḥmad*, il quale continua il proselitismo non soltanto in India, ma anche in Europa, in America e in Africa, tanto che ha missioni a Londra, a Berlino, a Chicago, nella Costa d'Oro, nell'Isola di Maurizio e al Cairo. Gli Aḥmadiyyah di Qādyân si attengono fedelmente alla dottrina del fondatore. Hanno pubblicato una versione in inglese del Corano.

Gli Aḥmadiyyah di Lahore. — Dagli *Aḥmadiyyah* di Qādyân si sono separati, costituendo un gruppo autonomo attorno a *Mawlânâ Muḥammad 'Alî*, gli *Aḥmadiyyah* di Lahore. Costoro hanno attenuato gli insegnamenti di Mîrzâ Ghulâm Aḥmad, in modo da renderli più accetti da una parte ai Sunniti, dall'altra ai seguaci delle altre religioni. Proclamano, quindi, il loro attaccamento a tutti gli insegnamenti fondamentali della Sunnah, e ritirano a Mîrzâ Ghulâm Aḥmad la qualità di Profeta, così irritante per i Sunniti, accontentandosi di affidargli la parte di rinnovatore dell'Islâm, di Mahdî e di Messia. Osservano che è *ḥadîth* della più pura Sunnah quello che annunzia che l'Islâm ogni cent'anni avrà il suo « rinnovatore » (qualità che i Sunniti riconoscono, ad esempio, ad *al-Ghazzâlî*), e che non è eresia l'affermare che Mîrzâ Ghulâm Aḥmad sia stato ispirato, perchè i sacri testi citano casi di ispirazione (*wahy*) mandata anche a chi non era profeta. Quanto all'idea del Mahdî, fanno rilevare che essa fa parte della *communis opinio* sunnita; e, a sostegno della Cristologia di Mîrzâ Ghulâm Aḥmad, non hanno difficoltà a trovare, fra gli ambigui versetti del Corano e i contraddittori *ḥadîth*, i testi che dichiarano come Gesù sia realmente morto. Il Krshnaismo del fondatore, poi, si studiano di farlo accettare richiamando i versetti del Corano che affermano che ogni nazione ebbe i suoi profeti: non esser quindi eretico il riconoscere la qualità

profetica al Krshna, al Râma e al Buddha degli Indiani. Nella frase coranica (II, 257) « non vi è costrizione in religione », trovano la conferma che la guerra santa non dev'essere condotta con le armi, ma con la propaganda pacifica; e con ciò fanno appello alla simpatia del mondo occidentale. Modernisti, interpretano il viaggio del Profeta a Gerusalemme e al Cielo (*isrâ'* e *mi'râğ*) come avvenuto non materialmente, ma in spirito; e tentano di persuadere gli Ortodossi che questa loro spiegazione non lede alcun punto essenziale di dogmatica. Concilianti verso tutti, negano l'eternità delle pene infernali anche per gli infedeli, e protestano contro le reciproche scomuniche dei Mullâh e degli Aḥmadiyyah della vecchia scuola. Abili propagandisti, hanno saputo trovare proseliti anche fra gli occidentali, specialmente fra gli Anglosassoni, così ricettivi di ogni novità religiosa, e hanno Moschee con filiali a Woking presso Londra e a Berlino-Charlottenburg. Missioni hanno pure a Giava e a Sumatra. Pubblicano a Lahore la rivista *The Light* in inglese, e a Berlino la *Moslemische Review* in tedesco.

Gli Aḥmadiyyah affermano di essere complessivamente un mezzo milione; ma probabilmente il loro numero effettivo si aggira intorno ai 75.000 (1).

(1) Vedere *Whither Islam?* Londra, 1932, articolo di M. L. FERRAR, pag. 214 segg., e soprattutto *Oriente Moderno*, vol. VI, 1926, pagg. 108-123 « Dottrine e attività degli Aḥmadiyyah di Lahore ».

CAP. VI – L'ISLAM MODERNO

La cristallizzazione dell'Islâm. – Per secoli l'Islâm si presenta come una religione dormente. Dopo il grande lavoro dei primi tempi, dopo gli urti dei partiti politici e le lotte di predominio dei sistemi teologici e giuridici, si assesta definitivamente nei suoi tre grandi blocchi sunnita, sciita e khāriğita, con le loro suddivisioni. Tratto tratto sorgono dei rinnovatori dei « *muğaddidîn* » come al-Ghazzâlî, Ibn Ḥazm, Ibn Taymîyyah; ma non hanno successo che a condizione di muoversi nel senso della corrente, come è il caso di al-Ghazzâlî, prima osteggiato e poi accolto come autorità canonica; mentre i critici troppo originali sono respinti dall'ortodossia, e non lasciano orme profonde. Il sufismo reca un apporto semirivoluzionario, ma anch'esso finisce con l'addomesticarsi. La filosofia platonica ed aristotelica viene a parlare un linguaggio nuovo, costruendo un Dio che non è quello dei teologi, ma essa rimane al di fuori dell'Islâm. Avicenna (*Ibn Sînâ*) ed Averroè (*Ibn Rushd*) hanno più fortuna fra i Cristiani e gli Ebrei che non fra i Musulmani, cui la stessa parola di « filosofia » fa orrore come sinonimo di miscredenza. L'Islâm non arriva nemmeno al concetto medioevale cristiano di una « *philosophia ancilla theologiae* »: accoglie soltanto una teodicea che è carica, è vero, di elementi filosofici, ma della filosofia ripudia il nome stesso. Così come il Cattolicesimo per alcuni secoli andò avanti con le speculazioni dei Santi Padri che avevano filo-

sofeggiato, ma non *ex-professo*, e respinse i filosofi puri, finchè non intervenne la conciliazione della Scolastica. Le scienze profane si sviluppano al margine, senza tentare sintesi con la fede, e cadono gradatamente nell'oblio, quando non servano, come la grammatica, di ausilio all'intelligenza dei testi sacri. La stessa produzione letteraria si mummifica in frigida retorica e pedissequa imitazione di quello che è stato detto dagli antichi. Questi hanno pronunziato in tutti i campi le parole definitive: ai moderni non resta che rimasticarle. Alle originali speculazioni, alle opere di polso di un tempo, si sostituiscono i compendi, i manuali, le noterelle. Nessuno ha più il diritto di lavorare di prima mano sul Corano e sulla Sunnah dopo che al-Ash'arī, i quattro capiscuola del Giure e i loro immediati discepoli hanno parlato. Lo Sciismo ammette, è vero, l'*ig̃tihād* (libero esame), ma non ne fa un grande uso. Tanto gli '*ulamā*' del Sunnismo quanto i *muğtahid* dello Sciismo si costituiscono guardiani della Tradizione. Ogni pensiero veramente originale è qualificato di *bid'ah* o innovazione pericolosa, e soffocato sotto gli anatemi. Se apporti nuovi entrano nell'Islām, sono superstizioni popolari: nuovi santi, nuovi feticci e residui di usi pagani, che la classe docente è sforzata ad accettare come concessione alla psicologia delle masse. E una volta accettati, entra in gioco il principio dello *ig̃mā'*, o consenso, che ne fa articoli intangibili di fede.

In questo stadio medioevale l'Islām rimane fino al secolo XIX. La rivoluzione wahnābita, prodottasi unicamente dall'interno, non è una spinta in avanti, ma un ritorno indietro: la restaurazione di una teologia ancor più rudimentale di quella sviluppata dall'Ortodossia e dalle Sette; la rimessa in vigore del diritto musulmano puro, nella sua forma più rozza; l'abolizione di ogni razionalismo; il ritorno integrale al Corano e allo *Hadīth*, con riaffermazione dell'*ig̃tihād* non come facoltà di speculare nel nuovo, ma come dovere di ripren-

dere il vecchio, sopprimendo ogni aggiunta, buona o cattiva; il ripristino dell'intolleranza settaria dei primi secoli contro la ricettività cattolicamente conciliante del Sunnismo. Nel campo scismatico, il Bābismo, nella sua forma originale, è meno rivoluzionario di quello che appaia al primo sguardo, perchè non fa che lavorare sui temi tradizionali dello Sciismo estremista.

Il modernismo. — Ma il contatto con l'Occidente scuote l'Islām. Il dormiente si sveglia bruscamente sotto il peso del predominio europeo che gli grava il petto, e si pone ad indagare il segreto della forza dei suoi oppressori. Il progresso tecnico, anzitutto. Impugnando le armi degli Europei, l'Islām potrà infrangere le loro catene. Ma è lecito al Musulmano attrezzarsi modernamente senza offendere lo spirito della sua religione? Il tradizionalismo estremo non manca di obiezioni anche contro questo. Il fucile, la mitragliatrice e il cannone sono accolti subito da popoli eminentemente guerrieri (anche i Turchi avevano sopraffatto Bisanzio con la superiorità dei loro mezzi bellici); e le fabbriche europee d'armi trovano in Oriente vasta clientela. Ma altri ritrovati della vita europea incontrano maggiori difficoltà. Ancor pochi anni or sono Ibn Sa'ūd, dopo avere imposto alla penisola arabica l'egemonia wahhābita grazie all'armamento moderno delle sue schiere, ha dovuto scolparsi presso i suoi *Ikhwān* per avere adoperato il telefono e la radio, invenzioni diaboliche. La forchetta penetra meno rapidamente del cannone. Una religione, infatti, che ha studiato così accuratamente in che modo mangiasse il profeta (۱), non può, in cospetto di una tavola imbandita con posateria moderna, non sentirsi venire sulle labbra l'*ḥadīth*: « Mangia con le cinque (dita) che Iddio ti ha date! ». E i paludamenti maestosi dei guerrieri arabi ondeggiano in una ventata

(۱) Vedi pag. 49.

di sdegno prima di striminzirsi nella succinta uniforme europea: non solo per il ridicolo che investe, in sulle prime, ogni foggia esotica, ma anche perchè in essi l'Islâm ha per lunghi secoli compiuto le sue marce vittoriose e celebrato i suoi trionfi. Il *fez* si arrossa di sangue quando per la prima volta, per imposizione violenta del Sultano Maḥmûd II, soppianta sulle teste dei Turchi il turbante: non perchè questo sia un copricapo esclusivamente musulmano, ma perchè, per lunga tradizione, il turbante è divenuto ormai un simbolo, « la corona dell'Islâm ». Distintivo di religione diventa a sua volta il *fez*, e occorrono in Turchia nuove persecuzioni perchè esso faccia posto al cappello. Sono resistenze che trovano riscontro in altre società e in altre religioni — si pensi alle barbe moscovite, ai codini cinesi e ai caffetani ebrei — e che si spiegano con la legittima preoccupazione che l'assimilazione esteriore ad un'altra civiltà finisca col minacciare anche i valori interiori. Pericolo più grave in una religione che, come l'Islâm, è anche un sistema di vita.

Naturalmente il trionfo della tecnica europea è sicuro. Non soltanto Ibn Sa'ûd ha fatto accettare ai suoi *ikkwân* telefoni, telegrafi e stazioni radio, ma ha anche imposto ai pellegrini gli autocarri governativi come mezzi di trasporto, avviando il pellegrinaggio a diventare turismo. Ma, come abbiamo detto, tutta questa trasformazione non si è prodotta e non si produce senza una lotta, segnata dal sorgere di un modernismo che si assume il compito di convincere i conservatori che l'adottare i perfezionamenti tecnici degli Europei non è contrario allo spirito dell'Islâm: tanto è vero che il profeta indossava abiti pagani, e adoperava armi persiane e bizantine, e che i Califfi « ben diretti » attinsero su larga scala alle istituzioni e agli usi degli Imperi crollati sotto i loro colpi.

Un aspetto di questa battaglia è la difesa della cultura europea e la riabilitazione delle scienze profane,

presentate come mezzi per la riscossa dell'Islâm. L'aria ammuffita delle scuole musulmane si purifica; i corsi della Missione sono più frequentati che le lezioni della Moschea; l'*ḥadīth*: « Va a ricercare la dottrina, magari in Cina » è messo in applicazione da giovani che si recano in Europa: non già, però, per fare incetta di tradizioni profetiche, ma per attingere alla fonte gl'insegnamenti dell'Occidente.

E per questa via penetrano altre idee nuove. Più di tutto attraggono l'attenzione le forme di reggimento politico dell'Europa, e vengono naturali i confronti sia con la teoria costituzionale classica, sia coi regimi di fatto degli stati musulmani. Gli allievi degli Europei divengono ferventi proseliti e propagandisti del parlamentarismo del secolo XIX, mentre i sovrani e gli uomini educati all'antica difendono la vecchia tradizione, e l'Europa si pente di aver fatto merce di esportazione del liberalismo. Compito dei sostenitori delle idee nuove è di dimostrare che le dottrine liberali non sono in contrasto con il Corano e la Tradizione; e ne nasce un modernismo politico, tutto intento a cercare nel governo dei primi califfi i germi della democrazia e del parlamentarismo.

Nell'Islâm classico non esiste il sentimento di nazionalità: il legame religioso sostituisce quello etnico e politico. Il territorio dell'Islâm può essere di fatto ripartito tra vari dinasti, appoggiati magari ad aggruppamenti etnici; ma la comunità islamica è una. Il credente in *Allāh* si sente cittadino in qualsiasi stato musulmano: un indiano che si trasferisce al Maghreb ha, nei tempi classici, gli stessi diritti e doveri di un figlio del paese. Al contatto dell'Europa, invece, sorgono i nazionalismi. I contrasti di razze, che prima si manifestavano soltanto come lotte di predominio e di egemonia, si accentuano. Cosicchè assistiamo al fenomeno curioso che gli Egiziani, che dopo la storia dell'Esodo, ripetuta dal Corano, avevano in orrore la pa-

rola di Faraone, come simbolo di irreligione e di tirannia, si proclamano ora con orgoglio discendenti dei Faraoni; che i Turchi, che ancora ieri disprezzavano il proprio nome e volevano essere chiamati Ottomani, vantano ora le proprie glorie pagane, e inneggiano ad Attila e Ġingîz-Khân; che lo Shâh di Persia assume il titolo di Pâhlavi, rievocando i fasti dei Parti e delle dinastie mazdeiste degli Arsacidi e dei Sassanidi, e accoglie come fratelli gli Zoroastriani, un giorno perseguitati; che i Berberi, i quali in passato avevano voluto nobilitarsi con una genealogia araba, si contrappongono ora agli Arabi, e si compiacciono di ricordare i colpi che la loro eroina giudea, la *Kâhinah*, inflisse agli invasori. I confini degli stati musulmani, un tempo aperti e continuamente oscillanti, si fissano e si chiudono anche per i « Musulmani stranieri »; e il califfato muore ingloriosamente anche come idea.

Non che il principio dell'unità perisca totalmente. È anzi della seconda metà del secolo XIX il panislamismo, con il quale 'Abd-ul-Ĥamîd, nell'atmosfera propizia dei sentimenti di riscossa contro l'invadenza europea, tenta di rigalvanizzare l'idea del Califfato, erigendosi a Principe di tutti i credenti: ma, di fatto, si riconosce alla Turchia soltanto un primato, perchè essa è l'unico paese musulmano ancora abbastanza forte da poter contrastare con gli Europei; e quando essa boccheggia nell'agonia della guerra mondiale, scoppiano i moti siriani e il separatismo arabo del Re Ĥusáyn. Il Califfo del dopo guerra diventa quello che non fu mai ai tempi classici dell'Islamismo: una specie di Papa dei Musulmani. E allorchè i Turchi sopprimono anche il califfato puramente spirituale, gli sforzi fatti da alcuni ambienti musulmani per ovviare a questa soppressione mirano soltanto a dare alla collettività musulmana una suprema autorità religiosa — pontefice o concilio — abbandonando gli schemi islamici per quelli dell'Occidente. L'idea dell'unità rimane sol-

tanto come sentimento di solidarietà, deviando anche essa dagli antichi schemi, perchè si tenta di far scomparire l'odio teologico fra le varie sette.

Ma numerose altre idee europee si fanno strada accanto a quelle che abbiamo segnalate. Tutta l'organizzazione sociale musulmana viene posta in discussione. La schiavitù, la poligamia, l'illimitato arbitrio del marito nel divorzio, la clausura della donna sono compatibili coi tempi nuovi? Qui la lotta penetra nel baluardo stesso della religione: in quei settori, cioè, del diritto musulmano che sono considerati in connessione inscindibile con la fede. In questo campo il modernismo deve combattere le sue battaglie più aspre; e dove non entra al suo servizio la forza, come in Turchia, le sue vittorie sono molto limitate.

L'Europa regala all'Oriente anche un buon cumulo di negazioni. Il secolo XIX scatenò fra noi il positivismo e il materialismo, nemici d'ogni religione; e l'infezione dell'incredulità fu contratta da molti fra gli allievi dell'Occidente. I più, però, cercarono un compromesso tra fede e ragione. Nacque così un modernismo mirante a mettere in accordo i dogmi dell'Islâm con le conquiste della scienza, e si manifestò in un'apologetica del tutto diversa da quella tradizionale, di cui si ha una campione in *ar-Risâlah al-Hamâdiyyah* del siriano *Shaykh Husayn al-Ġisr*. Questa apologetica si assume anche — con argomenti nuovi, perchè i vecchi si rivelano insufficienti a parare i colpi abilmente assestati dai missionari — il compito della difesa dell'Islâm contro gli attacchi del Cristianesimo. Il nuovo linguaggio fa sentire la sua influenza anche nel campo dell'ermeneutica e della teologia. Non solo, ma l'Islâm, che si era sempre diffuso o per forza di armi o per lenta infiltrazione, organizza ora una sua propaganda di tipo europeo, a base di missioni e di pubblicazioni; nel quale genere si distinguono specialmente le sette dei *Bah'îyyah* e degli *Aḥmadîyyah*.

Il modernismo di cui ho parlato, nei suoi vari aspetti, riflette essenzialmente i movimenti di idee determinatisi nel secolo XIX. Essi informano in gran parte ancora il modernismo più recente, perchè i portati dell'Occidente arrivano sempre in Oriente con notevole ritardo. Ma nuovi apporti giungono anche col secolo ventesimo, specialmente dopo la guerra europea. Il wilsonismo è naturalmente accolto con entusiasmo; la Società delle Nazioni viene presa a modello per una agognata lega di tutti gli stati musulmani; fra i Musulmani della Russia viene introdotto per forza il Comunismo, al quale i propagandisti, in Russia e altrove, cercano naturalmente nessi islamici: ma in genere le idee socialiste e comuniste, pure avendo precedenti nella storia del settarismo islamico, come, per esempio, nel movimento carmata, non attecchiscono in terra d'Islâm. Le concezioni democratiche cominciano a perdere terreno; il Fascismo, come si può vedere da un interessante articolo di E. Rossi (1), è seguito con molta attenzione. E, invero, i suoi principi d'ordine e di disciplina e il ristabilimento dei valori spirituali da esso operato non possono che trovare il consenso di quanti hanno difeso l'Islâm contro le deviazioni del secolo XIX.

Rassegna del modernismo. — Esaminiamo ora, più in concreto, le forme con le quali l'Islâm va rinnovandosi nei vari paesi, e parliamo delle personalità più spiccate che hanno presieduto il movimento di riforma: tenendo sempre presente che questo ha toccato soltanto una parte delle classi intellettuali, mentre le masse, e con esse la maggioranza del così detto

(1) Il *fascismo nel vicino Oriente*, in *Gerarchia*, ottobre 1932. Vedi anche, del medesimo autore: *Scritti turchi sull'Italia odierna e sul Fascismo*, nel suo articolo: « *Sulla letteratura e Cultura Italiana in Turchia* », in: *Oriente Moderno*, pag. 11, novembre 1934.

« clero musulmano », si abbarbicano ancora alle vecchie idee.

In India, ecc. — Le prime manifestazioni di modernismo dottrinale si hanno in India, con Sir *Aḥmad Khān Bahādur*, nato a Delhy nel 1817 e deceduto nel 1898. Passato al servizio dell'Amministrazione britannica all'età di 19 anni, egli si imbevve di cultura europea, pur rimanendo fedele alla religione dei suoi avi. E tutta la sua opera fu un apostolato di propaganda e di opere per persuadere i suoi correligionari a modernizzarsi, senza perdere l'attaccamento all'Islām, che egli andò raffigurando loro come religione progressiva e capace d'evolversi. In tale spirito pubblicò un originale commento del Corano. Dotato di alte capacità organizzative, fondò nel 1877 il *Mohammedan Anglo-Oriental College* di Aligarh, destinato a dare ai Musulmani dell'India un'educazione armonizzante la fede e la ragione, la religione e la scienza. Fondò pure a Lucknow, col medesimo programma, la *Nadwat al-'ulamā'* (Circolo degli ulema), con annesso il collegio *Dār al-'ulūm* (Casa delle Scienze). Il suo esempio ha fatto sorgere in India tutta una serie di scuole e di associazioni modernistiche: le università di Dacca e di Delhy, i collegi *Islāmīyyah* di Lahore e di Peshavar, la *Mādrasah* di Calcutta, il collegio sciita di Lucknow, l'università *'Othmānīyyah* di Hyderabad, l'*All India Moslem League*, con scopi politici, la *Ġam'īyyat 'ulamā-i-Hind* (Associazione dei Musulmani dell'India), la *Ġam'īyyat Tablīgh al-Islām* (Associazione di propaganda dell'Islām), la *Madras Muslim Association*, ed altre molte.

Altro campione di modernismo è lo sciita Sayyid *Amīr 'Alī* (1849-1928), avvocato, magistrato e *Privy Councillor*, che pubblicò nel 1871 in inglese (egli aveva fatto i suoi studi superiori in Inghilterra) il libro *The Spirit of Islām*, dove sostiene che l'Islām è una religione assimilatrice e progressiva, e combatte l'intransi-

genza degli 'ulamâ'; seguito nel 1893 dall'*Ethics of Islâm*, idealizzazione della morale musulmana. Fin dal 1873 egli aveva fatto l'apologia dell'Islamismo nel libro *A critical Examination of the Life and Teachings of Mahomed*.

In eguale direzione si muovono gli scritti di *Mawlawî Ćirâgh 'Alî*, di *Shaykh Khundâbâkhsh* da Calcutta, e di numerosi altri intellettuali indo-musulmani (1).

Attualmente il massimo rappresentante dell'apologetica modernistica musulmana è Sir *Muhammad Iqbâl*, che nel 1934 ha ristampato in Londra, coi tipi dell'Oxford University Press, e sotto il titolo *The reconstruction of religious thought in Islâm*, una serie di conferenze da lui tenute sull'argomento. Egli riespone tutta la dottrina dell'Islâm in termini di filosofia moderna, spingendosi a tesi che, se sono agli antipodi di ogni principio di critica storica, e riescono incomprensibili per i musulmani educati alla scuola tradizionale, sono tuttavia altamente caratteristiche dei metodi e delle tendenze del modernismo. Vale la pena di riprodurre da un articolo di Arthur Jeffery, tradotto da Maria Nallino, e pubblicato sull'*Oriente Moderno* dell'ottobre 1934 (pagg. 505-513), un saggio di queste interpretazioni:

« Paradiso e Inferno sono stati, non località. Le loro descrizioni nel Corano sono rappresentazioni visuali di un fatto interno, cioè di un carattere. Nella parola del Corano l'Inferno è « il fuoco acceso da Dio che monta sui cuori », il penoso accorgersi del proprio fallimento come uomo. Il Paradiso è la gioia del trionfo sopra le forze della disgregazione. Non esiste affatto dannazione eterna nell'Islamismo. La parola « eternità » usata in certi versetti a proposito dell'Inferno

(1) Vedi il capitolo « *India* » di M. L. FERRAR, nel: *Whither Islam?* di H. A. R. GIBB. London, 1932; SCHACHT, *Der Islâm*. Tübingen, 1931; *Oriente Moderno*, 1928, pag. 434 segg.

è spiegata dal Corano stesso come indicante soltanto un periodo di tempo (*Corano*, LXXXVIII, vs. 23). Il tempo non può essere del tutto irrilevante per lo sviluppo della personalità. Il carattere tende a divenire permanente, la sua riforma deve richiedere tempo. L'Inferno, perciò, come è concepito dal Corano, non è un abisso di tortura perpetua inflitta da un Dio vendicatore: è un'esperienza correttiva, che può rendere ancora una volta sensibile al soffio vivificante della grazia divina un *ego* indurito. Neppure il Paradiso è una festa. La vita è una e continua. L'uomo cammina sempre in avanti per ricevere sempre fresche illuminazioni da un'Infinita Realtà, che ogni momento appare in una nuova gloria ».

Funambulismi arditi, ma che non ci sorprendono, perchè certa teologia protestante e il modernismo cattolico condannato da Papa Pio X ci hanno abituati a ben altro! Con lo stesso metodo Maometto diventa per l'autore un profondo filosofo, e il Corano un trattato di filosofia.

Segnaliamo anche i nomi dei due noti nazionalisti indiani, i fratelli *Muḥammad* e *Shawkat 'Alī*.

Grande estensione ha in India il movimento *neo-wahhābīta*, che se, come il Wahhābismo d'Arabia, combatte le superstizioni, di cui l'Islām indiano formicola per contaminazione induistica, muove anche un passo innanzi, dando applicazioni modernistiche al principio dell'*ig'tihād*. La permissione, infatti, di studiare la religione direttamente alle fonti semplifica il compito dei riformatori, permettendo loro di non tener conto di tutta l'elaborazione tradizionale, e di fornire nuove interpretazioni, magari sul tipo di quelle di *Muḥammad Iqbāl*. Mentre costoro arrivano al modernismo attraverso il wahhābismo (preferiscono, però, la denominazione di *Ahl-i-Hadīth* — Gente dell'Hadīth — o « *Ahl-i-Qur'ān* » — Gente del Corano —), altri si riattaccano all'antico razionalismo dell'epoca abbasside, e si denominano *neo-*

mu'taziliti. Il primo neo-mu'tazilita fu Sir Aḥmad Khān Bahādūr.

Delle tendenze moderniste degli *Aḥmadiyyah* abbiamo parlato in un altro capitolo.

L'India è il paese musulmano dove il modernismo è più diffuso e tiene le posizioni più avanzate. Il movimento nazionalista vi si riconnette. Tutti i modernisti lavorano alla soppressione della schiavitù, della *pardah*, cioè del velo e della clausura femminile, e delle differenze di casta, ereditate dall'induismo. Danno vistosi contributi di pensiero e di danaro all'idea della solidarietà islamica, prendendo enorme interesse a tutte le questioni del mondo musulmano.

Analogie con l'India, insieme con tratti suoi particolari che qui non è il caso di studiare, presenta il modernismo dell'Indonesia, le cui evolute comunità dispongono di forti mezzi economici, di una copiosa stampa e di importanti associazioni come la *Muḥammadiyyah*, l'*Unione dei Giovani Musulmani* e le Missioni *Aḥmadiyyah*, oltre alla *Sarekat Islām* (Società dell'Islām), che svolge soprattutto compito di agitazione politica (1).

I dieci milioni di Musulmani della Cina, mentre, intensificando i contatti con i correligionari del men remoto Oriente e inviando studenti all'Azhar, rigenerano il loro islamismo, corrotto dal secolare isolamento, accolgono volentieri le idee nuove, che danno luogo a varie forme di *hsin chao* o modernismo; fondano associazioni intitolate alla scienza e al progresso; si danno scuole di tipo moderno; coltivano il giornalismo; leggono nella lor lingua Muḥammad 'Abduh (*v. i.*); traducono e ritraducono in cinese il Corano.

Sotto l'egida del Governo i Musulmani del Giap-

(1) Vedi il capitolo « *Indonesia* » di C. C. BERG, in: *Whither Islam?*

pone si organizzano, e portano il loro contributo alla riscossa asiatica (1).

In Egitto, ecc. — Altra terra promessa del modernismo è l'Egitto. In questo paese il movimento fu creato da *Sáyýid Ġamāl ad-dîn al-Afghânî* (1839-1897), la cui vita, contrariamente all'economia del presente lavoro, merita di essere narrata con qualche particolare, perchè l'uomo è tutto nella sua biografia. Nacque egli nel 1839, non si sa bene se in Ġrân o in Afghânistân. Fece i suoi studi in Ġrân, Afghânistân e India, impadronendosi dell'afghano, del persiano, del turco e dell'arabo. Studi religiosi compiuti coi metodi tradizionali; ma il suo genio seppe ascendere da solo a sfere più alte e più ampie. Fissatosi nell'Afghânistân, vi acquistò in breve grande influenza per il suo sapere e per il suo fascino personale. Ma, implicato nelle lotte di successione che tennero dietro alla morte dell'Emiro Dōst Muḥammad Khân, dovette lasciare il paese nel 1869. Recatosi, dopo un breve soggiorno in India e in Egitto, a Costantinopoli, fu ricevuto con grandi onori dal Sultano 'Abd-ul-Ḥamîd. Ma l'originalità delle sue idee e dei suoi metodi d'insegnamento gli alienò la classe degli '*ulamā*', cosicchè, scorgendo l'ambiente poco propizio, passò in Egitto (1871). Vi dimorò per otto anni; e intorno a lui si raccolse la gioventù, ammaliata dalla vastità della sua dottrina, dalla chiarezza della sua esposizione e dalla sua propaganda contro le dilapidazioni del Khedivè e la penetrazione europea, che doveva condurre alla rivolta di 'Arâbî Pāshā nel 1882. Ma suscitò con ciò anche le diffidenze dei governanti, dei conservatori e dell'Inghilterra, che già si preparava il terreno in Egitto. Nel 1879 il Khedivè Tawfîq Pāshā

(1) Vedere sull'Islam in Estremo Oriente le periodiche notizie di « Oriente Moderno » e: VIRGINIA VACCA, *Notizie d'un musulmano sui Musulmani Cinesi* in « Oriente Moderno », 1935' pagg. 353-364; 425-434; 483-487.

lo espulse. Dopo un lungo soggiorno in India, un viaggio in America e una visita a Londra, si recò a Parigi, dove rimase per tre anni. Qui egli fondò il suo giornale *al-'Urwah al-Wuthqà* (la solida ansa), organo di propaganda per la solidarietà musulmana contro la minaccia europea, che agitò per primo l'idea panislamica, e perciò andò a ruba nel mondo musulmano, mentre mise in apprensione le potenze coloniali, tanto che fu soppresso nell'ottobre 1894. Ġamāl ad-dīn era oramai il corifeo del Panislamismo e in pari tempo il sostenitore della necessità d'uno svecchiamento dell'Islām; e le sue interviste, le sue conferenze, i suoi articoli, pubblicati ora sui fogli europei, suscitavano il più vivo interesse sia in Occidente che in Oriente. Nel 1886 fu chiamato telegraficamente a Ṭaharân dallo Shâh, che gli accordò sulle prime tutta la sua confidenza, ma poi si adombrò della sua popolarità; cosicchè il Sayyid ritenne opportuno di cambiar aria, e andò a stabilirsi in Russia. Nel 1889, durante una visita a Monaco, incontrò di nuovo lo Shâh di Persia Nâsir-ad-dīn, che lo ricondusse con sè a Ṭaharân. Ma Ġamāl ad-dīn era un consigliere poco comodo. In Persia, come già in Egitto, egli prese a denunciare la corruzione dell'amministrazione e gli sperperi del sovrano, che aprivano le vie alla penetrazione, prima finanziaria e poi politica, degli Europei. Ricaduto in disgrazia, Ġamāl ad-dīn andò a cercare rifugio in un santuario, donde continuò con intensificata violenza la sua campagna, finchè ne fu tratto a forza ed espulso dai confini della Persia, dopo aver lasciato i germi d'una agitazione che finì coll'assassinio dello Shâh nel 1896, ad opera di uno dei discepoli dell'espulso. Questi passò a Bassora e a Londra, e infine a Costantinopoli, dove rimase (onorato ma strettamente sorvegliato dal Sultano 'Abdul-Ĥamîd, che gradiva la sua predicazione panislamica ma temeva il suo demagogismo), fino alla sua morte, avvenuta il 9 marzo 1897. La sua vita non era stata in-

feconda. Panislamismo, rivoluzione persiana, sollevazione di 'Arâbî Pāshā, partito giovane turco, nazionalismo egiziano, modernismo di Shaykh Muḥammad 'Abduh e di Sayyid Muḥammad Rashîd Riḍā: tutti i grandi movimenti del mondo musulmano alla fine del secolo XIX si riconnettono a lui. Le sue idee modernistiche sono soprattutto espresse nel suo opuscolo *Ar-radd 'alā-d-dahriyyîn* (Replica ai Materialisti), scritto in persiano.

Secondo Ġamâl ad-dîn al-Afghânî, l'Islâm è una religione universale, che parla alla ragione e al cuore assai più che il Brahmanesimo, con la sua divisione in caste, che il Giudaismo, con il suo formalismo e il suo sacerdozio interposto fra l'uomo e Dio, che il Cristianesimo, con il suo incomprensibile dogma della Trinità. L'Islâm deve essere difeso contro gli attacchi della incredulità e del materialismo; ma, appunto perchè è una religione razionale, deve essere purgato da tutte le superstizioni che lo hanno inquinato, messo in armonia con la filosofia e la scienza, che non sono con esso in essenziale contrasto, e insegnato non facendo appello al principio d'autorità, ma con argomenti convincenti. In una simile atmosfera sarà agevolata la conciliazione fra i Sunniti e le sette non ortodosse, primo passo alla unificazione di tutti i Musulmani, i quali, sotto l'egida del Califfo, difenderanno la propria indipendenza, e restituiranno all'Islâm il suo antico splendore non soltanto politico, ma anche culturale.

L'eredità di Ġamâl ad-dîn al-Afghânî nel campo modernistico fu raccolta in Egitto dal suo principale discepolo e collaboratore *Shaykh Muḥammad 'Abduh*, altra figura gigantesca dell'Islamismo nella seconda metà del secolo XIX.

Nacque Muḥammad 'Abduh verso il 1849 in un villaggio della provincia di Gharbíyyah in Egitto. Posto alla scuola coranica, vi fece grande profitto, sicchè suo padre decise di fargli continuare gli studi re-

ligiosi, e lo mandò, tredicenne, alla moschea Aḥmadi di Ṭāntā. Ma qui il fanciullo urtò nelle difficoltà della grammatica araba, insegnata, come avveniva allora, con metodo assolutamente antipedagogico, e se ne scorruggiò tanto da fuggir da scuola. Cominciava così la lotta con la tradizione! Per fortuna, un suo parente gli restituì l'amore per lo studio e la fiducia in sè, dandogli qualche lezione indirizzata alla sua intelligenza e non alla sua memoria; e, preso l'aire, Muḥammad 'Abduh seppe supplire da sè alle deficienze dell'insegnamento, riprendendo a frequentare la moschea con esito molto brillante. Il provvidenziale parente gli infuse anche tendenze mistiche, che contribuirono non poco alla sua concezione della religione come di qualche cosa d'interiore, e non come ripetizione di formule ed esercizio meccanico di pratiche di culto. Nel 1886 s'iscrisse all'Università dell'Azhar, e qui ebbe la fortuna d'incontrare Ġamāl ad-dīn al-Afghānī, che diede il definitivo orientamento al suo spirito già predisposto, schiudendogli nuovi e più larghi orizzonti. Divenuto il suo discepolo preferito, cominciò, ancora studente, a dar lezioni ai suoi compagni col metodo del maestro, e iniziò la sua attività di scrittore. Il corpo insegnante dell'Azhar si adombrò di questo giovane che, non ancora diplomato, s'impancava a maestro, sfoggiando idee filosofiche sospette, adoperando sistemi pedagogici inconsueti, e riesumando discipline dimenticate; ma egli trovò anche dei protettori, e, uscito dall'Azhar col certificato di *'ālim*, vi rientrò subito dopo in qualità di professore. Egli insegnava morale, e commentava la storia della civiltà in Europa e in Francia del Guizot: — un libro di testo che non era davvero compreso nei programmi ufficiali dell'Azhar! — Come non erano davvero canonici i Prolegomeni di Ibn Khaldūn, da lui spiegati alla scuola *Dār al-'ulūm*! Sotto l'effetto delle proteste dei bacchettoni e dei conservatori, il Khediwè Tawfiq Pāshā dimise nel 1879 dall'insegna-

mento questo libero pensatore, che era anche molto sospetto dal punto di vista politico. Ma nel 1880 egli riuscì a ritornare in grazia, assumendo la direzione del giornale ufficiale *al-Waḡā'i' al-Miṣrīyyah*, con la collaborazione, fra gli altri, di *Sa'd Zaghlūl*, il futuro campione dell'indipendenza egiziana. L'arido foglio di notizie burocratiche si trasformò allora in una tribuna, dalla quale Muḥammad 'Abduh esponeva le sue idee sulla riforma della scuola, della società, dello stato. Coinvolto nel movimento di *'Arābī Pāshā*, fu esiliato nel 1882. Ġamāl ad-dīn al-Afghānī lo chiamò allora a Parigi, dove divenne il principale redattore dell'*'Urwah al-Wuthqā*, guadagnandosi rinomanza mondiale. Nel 1888, dopo viaggi proficui in Europa e in Siria, ottenne di rientrare in Egitto. Dopo un secondo periodo di attività giudiziaria, fu nominato membro di un comitato amministrativo creato per l'Azhar. Potè allora porre mano al suo programma prediletto di modernizzazione della famosa università musulmana; ma l'opposizione conservatrice neutralizzò i suoi sforzi. Nel 1889 fu nominato *muftī* dell'Egitto, e in tale qualità ebbe modo di far sentire la sua voce autorevole in molte questioni di attualità. Grande scalpore destò la *fatwā* con la quale dichiarava lecito il prestito a interesse, discardinando in pieno tutta la tradizione giuridica musulmana, che aveva confuso in una stessa condanna interesse commerciale ed usura. Non minore scandalo destò la sua proclamazione della commestibilità delle carni macellate da Cristiani ed Ebrei. Il popolino, sobillato dagli *'ulamā'* conservatori, guardava a lui come a un apostata, ma i giovani intellettuali erano con lui. Membro del Consiglio Legislativo, fondatore della Società di Beneficenza tra Musulmani, divulgatore di opere europee, che la sua conoscenza del francese, imparato all'età di quarant'anni, gli rendeva accessibili, animatore di un risveglio letterario, apologeta e polemista: in tutti i campi egli spiegò la sua

opera di riformatore, interrotta nel 1905 dalla morte. Ma oramai le sue idee correivano il mondo musulmano, trovando echi fin nella lontana Indonesia.

Muhammad 'Abduh rimette in onore la Ragione, umiliata dai « grossi turbanti » dell'Azhar. Per lui Fede e Ragione costituiscono un binomio inseparabile. La Fede fa da limite ai possibili travimenti della Ragione, che spesso incespica, ma la Ragione, da parte sua, illumina e consolida le verità della fede, che non s'imporrebbe alla accettazione se non fosse logicamente provabile. La rivelazione, portata dai Profeti, promana da Dio; ma come potremmo accettarla come tale, se un'esigenza della Ragione non ci facesse presupporre l'esistenza di Dio? Dunque Tradizione e Ragione, *naql* e *'aql*, vanno abbinate, così come i due vocaboli che le denotano fanno rima. Alla Ragione aveva dato un posto lo stesso *Ash'arismo*, che aveva fornito le prove logiche dell'esistenza di Dio; ma gli *'ulamâ* non avevano permesso che questo metodo ricevesse i suoi sviluppi, e avevano tutto fermato con la parola d'ordine del *taqlîd*, dell'obbedienza cieca al principio di autorità. Contro di essi Muhammad 'Abduh riafferma i diritti dell'*ig'tihâd*, il corrispondente musulmano del libero esame. Abbiamo le sacre scritture, e siamo tenuti a rispettarne il contenuto, ma siamo autorizzati a interpretarle secondo i nostri lumi personali, senza arrestarci a quello che hanno pensato le prime generazioni; perchè è assurdo il ritenere che queste siano state mentalmente superiori alle successive, ciò che porterebbe a negare l'umano progresso. Pure essendo, per la sua educazione teologica, poco al corrente delle scienze, egli ne caldeggia entusiasticamente lo studio, anche per mettere l'Islâm in grado di fronteggiare l'Occidente e si sente in accordo col Corano, perchè questo ha fatto raccomandazione d'osservare e indagare le meraviglie del Creato. Persino alle teorie dell'evoluzione e della lotta per l'esistenza Muhammad 'Abduh scopre

un fondamento nel libro divino, immaginando un metodo che sarà seguito da tutti gli scienziati che vorranno mettersi in regola con la religione. « Noi non abbiamo in esso omissso nulla » — dice Iddio nel Corano; dunque tutto lo scibile è contenuto nel sacro volume, sia pure in germe e per rapidi cenni. È così che un trattato di economia politica stampato in Egitto troverà tutta la scienza economica compendiata nel versetto: « Non tener legata al collo la tua mano, e non stenderla del tutto », cioè « non essere troppo avaro nè troppo prodigo ». Più *in nuce* di così!.... Lo stesso Muḥammad 'Abduh suggerisce la possibilità di identificare i *ḡinn* (genii, spiriti, folletti) del Corano e della Tradizione, ai quali popolarmente si attribuiscono le cause delle malattie, ai microbi e bacilli della medicina moderna!

Da questi principi derivano le idee di Muḥammad 'Abduh per la riforma dell'Azhar: egli vuole che lo studio delle scienze trovi un posto nel *curriculum* dell'Università, e che le stesse materie religiose siano insegnate in termini comprensibili, abbandonando i metodi pappagalleschi fino allora seguiti. Il suo *Commento del Corano* e la sua *Risâlat at-tawḥîd* (Trattato di Monoteismo (1)) sono un esempio dello stile nuovo che egli propugna.

Dell'Islâm ha un'idea altissima, e lo difende, come la migliore fra le religioni, contro i suoi detrattori. È rimasta celebre la sua polemica col Ministro degli Esteri francese Gabriele Hanotaux, che aveva pubblicato un articolo suonante in parte critica ad alcuni istituti dell'Islâm.

Muḥammad 'Abduh è un partigiano convinto dell'eguaglianza della donna all'uomo; e in uno studio, che dipinge con vivezza di colorito le scene suscitate

(1) Tradotta in francese, con un'ampia introduzione biografica, da B. Michel e Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1925.

dalla convivenza sotto lo stesso tetto di più mogli di un unico marito, patrocina schiettamente l'abolizione della poligamia, coi suoi disastrosi effetti sociali. Ma con ciò non s'impegola egli nell'eresia, dichiarando illecito quello che il Corano ha permesso? I suoi oppositori glielo rinfacciano; ma Muḥammad 'Abduh trova il modo di dimostrare che il Corano, praticamente, ha interdetto la poligamia, perchè la subordina a una condizione psicologicamente inavverabile in un comune mortale: la capacità di un pari affetto per tutte le mogli.

In un eguale ordine di idee Muḥammad 'Abduh denuncia gli inconvenienti del divorzio abbandonato alla discrezione dei mariti.

Condanna, naturalmente, la schiavitù, dimostrando che il Corano è antischiavista, perchè fa dell'affrancamento degli schiavi un'opera altamente meritoria.

In politica Muḥammad 'Abduh fu nei primi tempi della sua carriera panislamista e xenofobo. Ma gradualmente si ritrasse dalla politica militante, per dedicarsi tutto alla riforma religiosa e sociale.

La sua opera è continuata da *as-Sāyyid Muḥammad Rashīd Ridā*, nato in Siria, diplomatico 'ālim in Tripoli di Siria nel 1897, e nello stesso anno emigrato in Egitto per porsi alla scuola di Muḥammad 'Abduh. Da quell'epoca egli vive al Cairo, dove è una delle personalità più in risalto nel campo religioso. Ha edito le opere di Muḥammad 'Abduh, precedute da una biografia di sua fattura, e ne ha continuato il commento al Corano, lasciato incompiuto dal maestro. Ma il suo nome è legato soprattutto al rivista *al-Manār*, da lui fondata nel suo secondo anno di permanenza in Egitto (1898), allo scopo di propugnare il rinnovamento religioso, scolastico, economico e sociale; di promuovere la tolleranza e l'unione fra le varie sette; di combattere le superstizioni introdottesì nell'Islām popolare all'ombra

del Fatalismo, del Sufismo e del culto dei Santi; di mostrare l'adattabilità dell'Islâm alle esigenze dei tempi; d'incoraggiare lo studio delle scienze e delle arti; di favorire, in genere, il progresso dell'Islâm. Il tratto caratteristico di Sàyyid Muḥammad Rashîd Riḍà è la sua simpatia per i Wāhhābiti: perchè si trova d'accordo con loro nell'avversione alle degenerazioni del Sufismo e del culto dei Santi, e nel propugnare la libertà dell'*ig̃tihad*, per ricondurre l'Islâm a una forma più semplice, più vicina al monoteismo assoluto, non contaminato da deformazioni che distruggano le masse dall'adorazione di Dio in favore di creature umane, per quanto venerabili. Sotto il patronato di Muḥammad Rashîd Riḍà si svolge in Egitto il movimento dei *Salafīyyah*, o Primitivisti, (da un termine adottato anche dai Wāhhābiti) che predicano il ritorno all'Islâm dei *Salaf* o degli Antichi, ma che, sotto un nome conservatore, sono dei progressivisti, come i neo-wāhhābiti indiani: perchè, spazzando via le superstrutture, intendono di liberare il terreno per l'introduzione di elementi moderni. I *Salafīyyah* lavorano alla riconciliazione delle varie sette, e la loro tipografia al Cairo si è resa benemerita con la pubblicazione di testi zayditi. Il filowāhhābismo di Muḥammad Rashîd ha anche un fondo politico, perchè in Ibn Sa'ūd egli, discepolo spirituale anche di Ġamāl ad-dīn al-Afghānī, vede il possibile artefice di quella unità islamica che la Turchia, deludendo le sue speranze, non ha saputo realizzare. A lui si deve la fondazione al Cairo (1912) della *Ġam'īyyat ad-da'wah wa-l-irshād* (Associazione di propaganda e di direzione spirituale), istituto scolastico che aveva per scopo di dare ai giovani reclutati da tutte le parti del mondo musulmano un'istruzione nello stesso tempo religios e moderna, per controbattere l'attività delle missioni cristiane. Questa scuola morì, però, durante la guerra mondiale. Massima associazione modernistica in Egitto è ora la *Ġam'īyyat ash-shubbān al-mu-*

slimîn (Associazione dei giovani musulmani), con diramazioni in Siria, in Palestina e in 'Irâq (1).

Gran parte degli uomini che vanno per la maggiore nell'Egitto contemporaneo hanno subito, direttamente o indirettamente, l'influenza delle scuole di Muḥammad 'Abduh e Muḥammad Rashîd Riḍà. Basti il dire che l'eroe dell'indipendenza egiziana, *Sâ'd Zaghlûl Pāshā*, è stato di Muḥammad 'Abduh prima condiscipolo alla scuola di Ġamâl ad-dîn al-Afghânî, poi collaboratore nelle *Waqâ'i' al-Miṣriyyah*, e poi sempre fautore ed amico. L'apologetica muḥammad-'abdiana dell'Islâm nei confronti della scienza, della civiltà europea e del cristianesimo è stata continuata dal medico *Muḥammad Tawfiq Şidqî* (1881-1920), da *Muḥammad Farîd Waġdî* e da *Shaykh at-Taṭâwî Ġāwharî*; l'ex rettore dell'Azhar *Shaykh Muḥammad Mûstaḥfâ al-Marâghî* ed altri hanno ripreso il suo programma di riforma del massimo istituto religioso egiziano; *Shaykh 'Abd al-'Azîz ash-Shāwîsh* ha imitato gli atteggiamenti militanti di Ġamâl ad-dîn al-Afghânî; *Qâsim Amîn* (1865-1908) e una colta dama dell'aristocrazia egiziana, *Bâḥithat al-Bâdiyah* (1886-1918) hanno fatto fare grandi passi al femminismo, di cui è ora principale esponente in Egitto una cristiana palestinese, la scrittrice signorina *Mayy (Maria Ziyâdah)* (2). Il modernismo di Muḥammad 'Abduh e di Muḥammad Rashîd Riḍà è sempre stato moderato, assai meno audace di quello indiano e turco, ed ha sempre cercato di non urtare in pieno petto le convinzioni profonde dei Musulmani.

Due *enfants terribles* si sono invece dimostrati, negli ultimi tempi, *'Alî 'Abd ar-Râziq* (n. 1885) e *Ṭāhā Ḥusayn* (n. 1889). Il primo, nel suo libro *Al-Islâm wa-*

(1) Vedine ampia notizia di G. KAMPFFMEYER, in: *Whither Islam?*, cap. III.

(2) Vedi l'articolo di E. ROSSI in: *Oriente Moderno*, 1925, pag. 604 sgg.

uṣūl al-ḥukm (L'Islām e i fondamenti del regime) ha osato sostenere che il Califfato non è un'istituzione sacra, ma puramente politica, perchè Maometto fu soltanto un apostolo, e solo incidentalmente un uomo di governo. Il secondo, imitando ed esagerando i metodi demolitori della critica occidentale, si è assunto di dimostrare nella sua opera *Ash-shi'r al-ġâhilî* (La poesia preislamica) (1925) che la vasta produzione letteraria attribuita ai poeti dell'epoca anteriore all'Islām è in massima parte apocrifa. Anche contenuta nel dominio filologico, questa tesi sarebbe bastata a destar scandalo, perchè essa ferisce a morte l'orgoglio arabo nel suo passato letterario; ma Ṭāhā Ḥusáyn è andato più oltre, riprovando i metodi linguistici che hanno servito all'esegesi dei testi sacri, negando l'autenticità della fondazione della *Ka'bah* da parte di Abramo e d'Ismaele, contestando l'esistenza in Arabia di una religione di Abramo anteriore all'Islamismo asserita dal Corano, e affermando che la biografia del Profeta è intessuta di elementi apocrifi. Entrambi i libri sono stati messi all'indice, e i loro autori hanno subito varie persecuzioni (1).

Al movimento modernista dell'Egitto partecipano, con identità di vedute e di aspetti, la Siria, la Palestina e l'Irâq, mentre l'Arabia, divisa fra Sunniti, Sciiti, Khâriġiti e Wahhâbiti, rimane per ora nell'orbita tradizionale. Ricorderemo per la Siria il grande agitatore panislamico *Amîr Shakîb Arslân*, druzo, ma uscito fuori dall'angusta cerchia della sua setta per far sentire a tutto il mondo la sua voce di denunziatore dell'oppressione europea, e per svolgere, accanto alla sua onnipresente attività politica, anche un'attività culturale, che trova la sua espressione nella traduzione del *New*

(1) Per tutta la parte relativa all'Egitto vedasi il libro di CHARLES C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*. London-Oxford, University Press, 1933. Oltre all'*Oriente Moderno*.

World of Islam di Lothrop Stoddard, arricchita di note e commenti. In Palestina segnaliamo pure, nel campo politico, il Gran Mufti di Gerusalemme *Amīn al-Husayn* presidente dei periodici congressi islamici, difensore di tutti gl'interessi musulmani, e resosi recentemente famoso durante la ribellione antisionistica e antibritannica in Palestina (1).

In altri paesi. — Il Maghrib (Marocco, Algeria, Tunisia, Libia) non ha dato figure di rilievo al movimento modernista, se si eccettui il tunisino *'Abd al-'Azīz ath-Tha'ālībī*, agitatore irrequieto e continuamente in moto; ma, pur rimanendo in generale piuttosto attaccato alla tradizione, segue attentamente tutti i dibattiti di idee del vicino Oriente. Un effetto se ne ha nel movimento da cui è nata la riforma dell'Istituto religioso *Ġāmi' az-Zaytūnah* di Tunisi (2).

L'Islām negro e cuscitico è, naturalmente, ancor troppo arretrato per poter essere raggiunto dal movimento.

In Turchia, ecc. — Sviluppi analoghi a quelli egiziani presenta il modernismo in Turchia. Con questa differenza: che la modernizzazione della Turchia si compì molto più rapidamente, sia sotto la pressione europea, sia per iniziativa di sultani illuminati come Selīm III e Maḥmūd II, sia per l'azione rivoluzionaria dei Giovani Turchi dapprima e del Kemalismo dappoi. Non soltanto, ma le riforme furono spesso opera di

(1) Vedere la raccolta dell'*Oriente Moderno*. Cfr. LOUIS JOVELET, *L'évolution sociale et politique des Pays Arabes* (1930-1933) in *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier IV, 1933.

(2) Si vedano le cronache tunisine di E. Rossi, in: *Oriente Moderno*, febbraio 1932, pagg. 100-102; febbraio 1933, pagg. 105-106; luglio 1933, pagg. 386-389 e la loro continuazione nelle annate successive; così pure le cronache periodiche *Colonie estere e paesi di mandato* di CORRADO MASI sulla *Rivista delle Colonie*.

gente religiosamente indifferente ed incredula, cosicchè le posizioni del modernismo stesso, che era semplicemente evoluzionista, furono oltrepassate, per arrivare alle trasformazioni radicali imposte dal dittatore di Ankara. Del 1839 è il Khaṭṭ-i-sherîf di Güłkhāneh, del 1856 il Khaṭṭ-i-Hūmāyûn, che riformano secondo principi europei l'amministrazione dell'Impero. La *Meğelleh* o codice di diritto e procedura civile del 1869-70 è fondata sul *fiqh* musulmano, ma rappresenta un'innovazione: perchè, mentre questo non conosce codici, ma soltanto trattati di giurisprudenza registranti l'uno accanto all'altro pareri diversi di giureconsulti sulla stessa materia, quella codifica il rito ḥanafita, scegliendo fra le varie opinioni quelle meglio in armonia con la legislazione europea. Del 1876 è la costituzione, che 'Abd-ul-Ḥamîd ritira poco dopo; ma la rivoluzione dei Giovani Turchi, nel 1908, reintroduce il regime parlamentare.

Nel campo dottrinale, il movimento di riforma del secolo XIX, dell'anteguerra e dell'immediato dopoguerra è rappresentato da scrittori come 'Ākîf Pāshā († 1848), *Nâmuq Kemâl* (1837-1888), 'Abd-ul-Ḥaqq Ḥamîd (n. 1852), *Tewfîq Fikret* (1818-1914), *Mehmed Emîn* (n. 1869), *Mehmed 'Ākîf* (n. 1872) — tutti laici, si noti; — ha un organo giornalistico nel periodico « *Sebîl-ur-Rashâd* » (La via della retta direzione); culmina nei nomi di Sa'îd Ḥalîm Pāshā († 1921) e di *Ziyâ Gök Alp* (1875-1924), i quali riassumono due tendenze del riformismo turco — la modernistica propriamente detta e la nazionalistica — in parte combacianti, in parte divergenti. Combacianti in quanto entrambe propugnano l'interiorizzazione dell'Îslâm, la conciliazione fra i vari riti, la modernizzazione della legislazione canonica mediante lo strumento dell'*ig̃tihād* ridivenuto libero; divergenti in quanto il modernismo subordina lo Stato alla Religione, mentre il nazionalismo mette in prima linea l'idea dello Stato. Del re-

sto i confini fra le due tendenze sono tutt'altro che precisi.

Sa'id Ḥalīm Pāshā, membro della famiglia khediviale d'Egitto, che fu Gran Visir durante la guerra europea, fu esiliato a Malta dopo l'occupazione interalleata di Costantinopoli, e cadde assassinato a Roma nel dicembre 1921, vittima di una vendetta politica, ha lasciato, fra l'altro, un notevole scritto, intitolato « *islāmlāshmaq* » islamizzarsi.

Egli parte dal concetto che l'Islām è la religione umana nella sua forma perfetta e definitiva, in quanto possiede, in un armonico sistema in pari tempo idealista e positivista, un dogma, una morale, un ideale sociale, un ideale politico. Nulla si può costruire senza una fede che dia la certezza di alcune verità fondamentali: ora, l'edificio dell'Islām ha questo pregio che tutte le sue istituzioni poggiano su pochi semplici principi di fede, che per la loro assiomatica evidenza s'impongono alla ragione. L'essenza dell'Islām è, infatti, la credenza in un Dio di saggezza, di verità e di giustizia, il quale ha inviato il suo Profeta per predicare agli uomini la libertà, la giustizia e la solidarietà. Da questo trinomio tutto discende a guisa di corollario. Infatti la morale islamica sprona gli uomini alla ricerca della verità ch'è in Dio, e con questo addita loro un ideale di perfezionamento, verso il quale essi dovranno camminare in perfetta libertà, non limitata che dalla libertà altrui, e, per conseguenza, in perfetta eguaglianza. Le disparità fra gli uomini provengono soltanto dal loro diverso grado di approssimazione alla verità suprema, dalla maggiore o minore perfezione individuale raggiunta. Da questa giusta diseguaglianza deriva la gerarchia sociale e politica dell'Islām, costituita non già da classi chiuse, ma da una scala da tutti ascendibile, dove i gradi sono assegnati in proporzione del progresso conseguito, per il vantaggio stesso della società. Ne consegue che l'au-

torità suprema, nell'Islâm, ha estesissimi diritti, perchè ad essa incombe la responsabilità di guidare la comunità verso le sue mete. Questi poteri sono, però, conferiti al califfo per l'esecuzione della *Sharî'ah*, non per la trasgressione di essa: quindi trovano nella legge stessa il loro limite che, violato, importa decadenza. Nel genuino Islâm la classe dirigente è democratica, perchè esercita la sua autorità nell'interesse del popolo; e questo è aristocratico, perchè riconosce il comando a chi è degno di tenerlo, e accetta spontaneamente le gerarchie costituite per il bene della comunità. Con il che Sa'îd Ḥalîm Pâshâ, pure essendo stato membro del Partito giovane turco e capo di un governo liberale almeno di nome, si dimostra antiparlamentare, e spezza una lancia a favore di un assolutismo illuminato.

Questo è l'Islâm ideale. Ma, secondo Sa'îd Ḥalîm Pâshâ, esso ha molto tralignato. Religione semplice, senza clero, egualitaria, tollerante, venuta a soppiantare religioni formalistiche, teocratiche, tiranniche e fanatiche, esso ha sofferto per le numerose conversioni, che hanno introdotto nel suo seno tutti i difetti delle confessioni sostituite. La sua teologia è caduta nelle astruserie di quella cristiana; il magistero religioso è passato nelle mani di una casta retrograda e intollerante; il despotismo bizantino e persiano è divenuto il modello dei governanti. I Turchi ebbero la fortuna di abbracciare l'Islâm quando erano ancora un popolo vergine e sano; ma s'infezzarono dopo la conquista di Costantinopoli. A questa, che Sa'îd Ḥalîm Pâshâ chiama prima deislamizzazione, ne successe un'altra ancor più profonda, quando, nel secolo XIX, essi copiarono le istituzioni europee (che si rivelarono sterili perchè inadatte a far corpo col sistema armonico dell'Islâm), e, soprattutto, s'imbevvero di quello spirito materialistico che condusse alla grande rovina della guerra europea.

La formula di Sa'îd Ḥalîm Pâshâ per la ricostru-

zione della Turchia è « reislamizzarsi »: tornare all'Islâm primitivo, al vero e sano Islâm, basato sulla fede in Dio e nel suo Profeta, e sui principi di giustizia, eguaglianza e solidarietà. Una legislazione imbevuta di autentico spirito religioso e morale, una costituzione fondata sulla disciplina, sulla giustizia sociale e sulla collaborazione tra le varie classi daranno la felicità interna alla Turchia. Quanto alla politica estera, essa dovrà essere nello stesso tempo nazionalistica e internazionalistica. Nazionalistica, perchè la nazione adempie, nella società dei popoli, la stessa funzione che l'individuo nello Stato; internazionalistica, perchè il principio islamico della solidarietà si estende all'umanità tutta, senza distinzione di razze, di caste e di confessioni. L'Islâm è precisamente la forma più pura d'internazionalismo.

Con questa ricostruzione ideale della fede dei suoi avi, riassunta in un trinomio di marca francese, Sa'îd Halîm Pâshâ adattava ad uso islamico alcune ideologie correnti dell'immediato dopo guerra; ma sapeva evitarne la parte malsana, e aveva il gran merito di assegnare il primo posto ai valori spirituali.

Sa'îd Halîm Pâshâ vede in prima linea il ritorno all'Islâm. *Ziyâ Gök Alp* (1875-1924), sociologo e poeta, è invece principalmente il teorico del Turchismo. I Turchi devono anzitutto « riturchizzarsi », cioè sentirsi Turchi e non già Ottomani. L'impero ottomano era costituito da un'accozzaglia di razze, con culture e ideali divergenti — Turchi, Greci, Arabi, Albanesi, Slavi, ecc. —; il nuovo Stato s'identificherà invece col popolo turco. Il quale è esso stesso il ramo più evoluto di una razza, la turanica, verso la quale è chiamato ad adempiere la funzione unificatrice della Prussia rispetto agli altri Tedeschi. Unificazione culturale, se non subito politica. Ma il turco è musulmano; la religione islamica fa parte integrante del suo patrimonio nazionale; e *Ziyâ Gök Alp*, nutrito di sociologia comtiana, ma im-

bevuto anche di misticismo sufico, non intende trascurare questo elemento. Occorre quindi « reislamizzarsi » (*islāmlāshmaq*): è lui l'inventore della parola. Naturalmente, mondando l'Islām della sua impurità, imitando dall'Occidente tutto quello che esso ha di buono, ma mantenendo intatto il patrimonio spirituale etnico: « testa europea e cuore turco ».

La dottrina di Ziyâ Gök Alp si riassume nella formula: « turchizzarsi, islamizzarsi, modernizzarsi ». Una volta rigenerata in base a questi principi, la Turchia potrà rimettersi alla testa del mondo musulmano, sotto la guida del califfo: il Panturanismo potrà risfociare nel movimento panislamico.

Muṣṭafâ Kemâl (*Kamal Atatürk*) non ha ascoltato le voci di Sa'îd Ḥalîm Pāshā e di Ziyâ Gök Alp. Il suo modernismo è areligioso. Sebbene tenuta a battesimo dal Muftî di Ankara, la rivoluzione è finita nell'acconfessionalismo. L'articolo della Costituzione che proclamava l'Islām religione di Stato è stato abolito, il Califato è stato soppresso, le confraternite sono state sciolte, tutto il diritto islamico è stato spazzato via di colpo per cedere il posto alla legislazione europea. Le innovazioni si sono estese al campo più propriamente religioso, ma non per fini religiosi; che se i Kemalisti hanno sostituito la lingua turca all'araba nella recitazione del Corano e nell'*adhān*, non l'hanno fatto per rendere più accessibile la parola di Dio al popolo, sibbene per motivi sciovinistici. E se osteggiano l'apostasia dall'Islamismo e i matrimoni misti, lo fanno perchè vi vedono una forma di snazionalizzazione, non per difesa della fede.

Un'analogia condizione di cose si verifica nei paesi musulmani della Russia, dove al modernismo temperato già sostenuto e praticato dai Tartari di Kazan, della Crimea e del Volga si sono sostituiti i capovolgimenti dei Sovieti, appoggiati a una propaganda antireligiosa.

zione della Turchia è « reislamizzarsi »: tornare all'Islâm primitivo, al vero e sano Islâm, basato sulla fede in Dio e nel suo Profeta, e sui principi di giustizia, eguaglianza e solidarietà. Una legislazione imbevuta di autentico spirito religioso e morale, una costituzione fondata sulla disciplina, sulla giustizia sociale e sulla collaborazione tra le varie classi daranno la felicità interna alla Turchia. Quanto alla politica estera, essa dovrà essere nello stesso tempo nazionalistica e internazionalistica. Nazionalistica, perchè la nazione adempie, nella società dei popoli, la stessa funzione che l'individuo nello Stato; internazionalistica, perchè il principio islamico della solidarietà si estende all'umanità tutta, senza distinzione di razze, di caste e di confessioni. L'Islâm è precisamente la forma più pura d'internazionalismo.

Con questa ricostruzione ideale della fede dei suoi avi, riassunta in un trinomio di marca francese, Sa'îd Halîm Pâshâ adattava ad uso islamico alcune ideologie correnti dell'immediato dopo guerra; ma sapeva evitarne la parte malsana, e aveva il gran merito di assegnare il primo posto ai valori spirituali.

Sa'îd Halîm Pâshâ vede in prima linea il ritorno all'Islâm. *Ziyâ Gök Alp* (1875-1924), sociologo e poeta, è invece principalmente il teorico del Turchismo. I Turchi devono anzitutto « riturchizzarsi », cioè sentirsi Turchi e non già Ottomani. L'impero ottomano era costituito da un'accozzaglia di razze, con culture e ideali divergenti — Turchi, Greci, Arabi, Albanesi, Slavi, ecc. —; il nuovo Stato s'identificherà invece col popolo turco. Il quale è esso stesso il ramo più evoluto di una razza, la turanica, verso la quale è chiamato ad adempiere la funzione unificatrice della Prussia rispetto agli altri Tedeschi. Unificazione culturale, se non subito politica. Ma il turco è musulmano; la religione islamica fa parte integrante del suo patrimonio nazionale; e *Ziyâ Gök Alp*, nutrito di sociologia comtiana, ma im-

bevuto anche di misticismo sufico, non intende trascurare questo elemento. Occorre quindi « reislamizzarsi » (*islāmlāshmaq*): è lui l'inventore della parola. Naturalmente, mondando l'Islām della sua impurità, imitando dall'Occidente tutto quello che esso ha di buono, ma mantenendo intatto il patrimonio spirituale etnico: « testa europea e cuore turco ».

La dottrina di Ziyâ Gök Alp si riassume nella formula: « turchizzarsi, islamizzarsi, modernizzarsi ». Una volta rigenerata in base a questi principi, la Turchia potrà rimettersi alla testa del mondo musulmano, sotto la guida del califfo: il Panturanismo potrà risfociare nel movimento panislamico.

Mustafâ Kemâl (Kamal Atatürk) non ha ascoltato le voci di Sa'îd Ḥalîm Pâshâ e di Ziyâ Gök Alp. Il suo modernismo è areligioso. Sebbene tenuta a battesimo dal Muftî di Ankara, la rivoluzione è finita nell'acconfessionalismo. L'articolo della Costituzione che proclamava l'Islām religione di Stato è stato abolito, il Califato è stato soppresso, le confraternite sono state sciolte, tutto il diritto islamico è stato spazzato via di colpo per cedere il posto alla legislazione europea. Le innovazioni si sono estese al campo più propriamente religioso, ma non per fini religiosi; che se i Kemalisti hanno sostituito la lingua turca all'araba nella recitazione del Corano e nell'*adhân*, non l'hanno fatto per rendere più accessibile la parola di Dio al popolo, sibbene per motivi sciovinistici. E se osteggiano l'apostasia dall'Islamismo e i matrimoni misti, lo fanno perchè vi vedono una forma di snazionalizzazione, non per difesa della fede.

Un'analoga condizione di cose si verifica nei paesi musulmani della Russia, dove al modernismo temperato già sostenuto e praticato dai Tartari di Kazan, della Crimea e del Volga si sono sostituiti i capovolgimenti dei Sovieti, appoggiati a una propaganda antireligiosa.

Naturalmente tanto in Russia quanto in Turchia la religiosità non è venuta meno nelle masse; in Turchia, anzi, sembra delinearasi un movimento di ritorno verso i valori tradizionali anche nelle classi dirigenti dopo la morte di Atatürk (1).

In Afghānistān *Amānullāh Khān* volle imitare l'esempio di Muṣṭafā Kemāl; ma, a differenza della Turchia, non c'era stato nel suo regno un movimento dottrinale che avesse preparato l'ambiente; epper ciò la sua azione, troppo precipitosa, fallì. Più prudentemente si è comportato il suo successore *Nādir Shāh*.

Nell'Irān, preparato dalla predicazione di Ġamāl ad-dīn al-Afghānī, dai dibattiti di idee delle sue varie rivoluzioni, dagli influssi bahā'isti e dal suo commercio spirituale sia coi paesi di lingua araba sia con l'India, l'Islām si evolve rapidamente, ma senza eccessi, sotto la guida di Shāh Rīzā Pāhlavī Khān (2).

Queste sono le orientazioni dell'Islām moderno.

(1) Sulla Turchia vedere: GOTTHARD JAESCHKE, *Die Religionsfrage in der Türkischen Republik*, nella rivista *Die Eiche* 3 Vierteljahr, 1932; A. FISCHER, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*. Leipzig, Harrasowitz, 1922; AHMED MUHIDDIN, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*. Leipzig, J. M. Gebhardt's Verlag, 1921; L. DENNY, *Ṣiya Gök Alp*, in: *Revue du monde musulman*, tomo LXI, 1925; E. ROSSI, *Uno scrittore turco contemporaneo: Ṣiyā Gök Alp*, in *Oriente Moderno*, 1924, pagg. 574-595. Oltre che le periodiche notizie di E. Rossi in *Oriente Moderno*.

Per la Russia sovietica, gli articoli di J. CASTAGNÉ sulla *Revue du monde musulman* dell'ottobre 1922 e del dicembre 1923 si occupano soltanto delle organizzazioni politiche. Per la Russia presovietica si ricorda il movimento di Ismā'il Bey Gaspirinski, per cui vedere: CAFER SEYDAHMET, *Gaspirali Ismail Bey*. Istanbul, 1934.

(2) Anche per l'Afghānistān e l'Irān vedere le periodiche notizie di E. Rossi in *Oriente Moderno*.

BIBLIOGRAFIA

Ai lettori che desiderino ampliare e approfondire le notizie date nel presente studio consiglio le seguenti opere non specialistiche.

ISLAM IN GENERE

- C. A. NALLINO - *Islamismo*. Articolo sull'*Enciclopedia Italiana*.
M. GUIDI - *Storia della religione dell'Islam*, Torino, Unione Tip.-Editrice, 1935.
I. PIZZI - *L'islamismo*. Milano, Hoepli, 1903.
O. HOUDAS - *L'Islamisme*. Paris, 1904.
E. MONTET - *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*. Paris, Geuthner, 1911. (Tradotto in italiano col titolo: *Che cos'è l'Islam?* Firenze, Beltrami, 1914).
E. MONTET - *L'Islam*. Paris, Payot et C.ie, 1921.
E. W. LANE - *The manners and the customs of the modern Egyptians* (Varie edizioni).
GAUDEFROY DEMOMBYNES - *Les institutions musulmanes*. Paris, Flammarion.
T. HARTMANN - *Der Islam*. Leipzig, 1909.
I. GOLDZIEHER - *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910. Trad. Arin. *Le dogme ed la loi de l'Islâm*. Paris, Geuthner, 1920.
L. VECCHIA-VAGLIERI - *Apologia dell'Islam*. Roma, Formiggini, 1925.
D. B. MACDONALD - *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*. New York, 1913.
H. LAMMENS - *L'Islam. Croyances et institutions*. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926.
Buon compendio è *L'Islam* di BRUNO DUCATI, collezione OMNIA, ed. Cremonese, Roma, 1929.

ORIGINE E SVILUPPO DELL'ISLAM

- M. GUIDI — *Op. cit.*
L. CAETANI — *Studi di storia orientale*: vol. I e III. Milano, Hoepli, 1914.
A. MUELLER — *Der Islam in Morgen und Abendland*. Berlin, 1885-87 (coll. Oncken) trad. italiana di Diego Valbusa. Milano, Soc. Edit. Libraria.
C. HUART — *Histoire des arabes*. Paris, Geuthner, 1913.
T. ANDRAE — *Mohammed und sein Glaube*. Göttingen, 1932 (versione italiana di F. GABRIELLI — *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Bari, 1933).

DOGMATICA

- M. GUIDI — *Op. cit.*
D. B. MACDONALD — *Op. cit.*
GOLDZIH — *Op. cit.*
C. A. NALLINO — *Op. cit.*
CARRA DE VAUX — *La doctrine de l'Islam*. Paris, 1903.

CULTO E LEGGE

- M. GUIDI — *Op. cit.*
TH. W. JUYNBOLL — *Manuale di diritto musulmano*. Trad. G. Baviera. Milano, Vallardi, 1916.
D. SANTILLANA — *Istituzione di diritto musulmano malichita*. Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926.
ABDU'R RAHIM — *I principi della Giurisprudenza musulmana*. Trad. Cimino, Roma, Casa Editrice Italiana, 1922.
E. ZEYS — *Traité élémentaire de droit musulman malékite*. Alger, 1910.
VAN DEN BERG — *Principes du droit musulman*. Alger, Jourdan, 1896.
B. DUCATI — *Sintesi del diritto musulmano*. Bologna, Zanichelli, 1926.
B. DUCATI — *Il Diritto musulmano* (collez. OMNIA), Roma, Cremonese, 1935.
C. A. NALLINO — *Articoli vari*, nel *Nuovo digesto italiano*.

MISTICISMO

- NICHOLSON — *The mystics of Islam*. London 1914. (Trad. italiana di V. VEZZANI. Casa Bocca, Torino, 1925).
A. LE CHATELIER — *Les confréries musulmanes du Hidsjâz*. Paris, 1887.

- RINN - *Marabouts et Khouan*. Alger, Jourdan, 1884.
DEPONT ET COPPOLANI - *Les Confréries religieuses musulmanes*.
Alger, Jourdan, 1897.
E. DUVEYRIER - *La Confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es-Senousi ecc.* Ristampato a cura del Ministero delle Colonie. Roma, Tip. del Senato, 1918, con note del Prof. C. A. Nallino.
D. B. MACDONALD - *The religious attitude and life in Islam*. Chicago, 1912.

ISLAM SCISMATICO

- M. GUIDI - *Op. cit.*
GOLDZIER - *Op. cit.*
MACDONALD - *Development ecc.*
LAMMENS - *Op. cit.*
DWIGHT M. DONALSON - *The shi'ite religion*. London, Luzac and Company, 1933.
C. A. NALLINO - *L'Arabia Sa'ūdiana*. Roma, Istituto per l'Oriente, 1939.

ISLAM MODERNO

- M. GUIDI - *Op. cit.*
LAMMENS - *Op. cit.*
T. LOTHROP STODDARD - *The new world of Islām*. New York, 1921.
A. FISCHER - *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*. Leipzig, tip. Harrassowitz, 1922.
AHMED MUHIDDIN - *Kulturbewegung im modernen Türkentum*. Leipzig, L. M. Gebhardt's Verlag, 1921.
H. A. R. GIBB - *Whither Islam?* London, 1932.
CHEIKH MOHAMED ABDOU - *Rissalat al-Tawhid*, traduction de B. MICHEL et CHEIKH MOUSTAPHA ABDEL RAZIK. Paris, Geuthner, 1925.
Collezione dell'ORIENTE MODERNO.

Vedere anche i vari articoli di soggetto islamico di C. A. NALLINO, G. LEVI DELLA VIDA e MICHELANGELO GUIDI nell'*Enciclopedia italiana*. Altre opere da me consultate sono citate nel corso del volume.



INDICE DEI NOMI E DEI TERMINI TECNICI

<i>Abâdir</i> (<i>Shêkh</i>)	87
<i>Abâditi</i>	108, 109
<i>abâkîl</i>	33
' <i>Abbâs</i>	73
' <i>Abbâs Efendi</i> (v. ' <i>Abd al-Bahâ</i> ')	135
<i>Abbâssidi</i>	73, 108
' <i>abd</i>	29, 66
<i>abdâl</i>	84
' <i>Abd al-'Azîz ash-Shāwîsh</i> (<i>Shaykh</i>)	160
' <i>Abd al-'Azîz ath-Tha'âlibî</i>	162
' <i>Abd al-'Azîz ibn 'Abd ar-Rahmân Âl Fâysal Âl</i> <i>Sa'ûd</i> (= <i>Ibn Sa'ûd</i>)	105
' <i>Abd al-Bahâ</i> '	135
' <i>Abdallâh al-Haddâd al-Bâlawî</i>	98
' <i>Abdallâh ibn Ibâd</i>	109
' <i>Abdallâh ibn Maymûn al-Qaddâh</i>	121
' <i>Abd al-Qâdir al-Gîlânî</i>	89, 98, 104
' <i>Abd as-Salâm al-Fitûrî</i>	89
' <i>Abd es-Salâm el-Asmar</i>	86
' <i>Abd-ul-Hamîd</i>	144, 151, 152, 163
' <i>Abd-ul-Haqq Hâmid</i>	163
' <i>Abdullâhi Yûsuf</i> (<i>Shêkh</i>)	98
' <i>Abî 'Addî</i> (nel <i>Seraè</i>)	98
<i>Abissinia</i> (v. <i>Etiopia</i>)	87, 100, <i>passim</i>
<i>abluzioni</i>	39
<i>Abû Bakr</i>	13, 14, 38, 110, 119

<i>Abû Dā'ûd</i>	59
<i>Abû Hanîfah (Imâm)</i>	II, 61
<i>Abû l-'Abbâs Aḥmad at-Tiġânî</i>	101, n. 1
<i>Abû l-'Abbâs ibn 'Arûs</i>	89
<i>Abû l-Ḥâsan ash-Shâdhilî</i>	89
<i>Abû Qubâys</i>	90, 97
<i>Abuâ (Shêkh)</i>	100
<i>'Âd Shêkh</i>	88, 98
<i>'âdah</i>	21, 61
<i>Ādam al-Kinânî</i>	98
<i>adhân</i>	41, 167
<i>'Âḍi ibn Mûsà (Shaykh)</i>	130
<i>'adl</i>	30
<i>'adliyyah</i>	115
<i>af'âl (= fatti; atti)</i>	20, 21
<i>al-âfdal</i>	114
<i>Afġhānistân</i>	62, 122, 151, 168
<i>Africa Orientale Ital. (A.O.I.)</i> 34, 49 n. 1, 69, 88, 96, <i>passim</i>	
<i>Aghā Khân</i>	122
<i>Agordât</i>	100
<i>ahl al-bâtin (= Esoteristi)</i>	84
<i>ahl al-bâyt</i>	117
<i>ahl az-zâhir (= Exoteristi)</i>	84
<i>Ahl-i-Ḥadîth</i>	149
<i>Ahl-i-Haqq</i>	127
<i>Ahl-i-Qur'ân</i>	149
<i>Aḥmad al-Kabîr ar-Rifâ'î</i>	89
<i>Aḥmad ash-Sharîf o Ahmed esc-Scerîf</i> ..	92, 93, 95, 96
<i>Aḥmad Khân Bahâdur</i>	147, 150
<i>Aḥmad ibn Ḥanbal</i>	II, 62
<i>Aḥmad ibn Ibrâhîm Grâñ</i>	87
<i>Aḥmad ibn Idrîs al-Fâsî</i>	90, 96, 97, 98
<i>Aḥmadiyyah</i>	98, 135, 137, 150
<i>Aḥmadiyyah (missioni)</i>	150
<i>Aḥmadiyyah di Lahore</i>	137
<i>Aḥmadiyyah di Qâdyân</i>	135
<i>Ahuramazda</i>	131

<i>Akbar (imperatore)</i>	137
<i>Akhhâr, akhhâriyyân</i>	120
<i>‘Ākiḡ Pāshā</i>	163
<i>akhuân (per ikhwân)</i>	88, 94, 95
<i>Ain Calàcca</i>	95
<i>‘Ā’ishah</i>	53, 110, 120
<i>Albania</i>	61, 129
<i>‘Alī</i> 2, 13, 14, 15, 38, 103, 107, 109, 113, 119, 120, 126, 127, 129, <i>passim</i>	
<i>‘Alī ‘Abd ar-Rāziq</i>	160
<i>Alidi</i>	103, 108, 110, 113, <i>passim</i>
<i>Alidi (albero genealogico)</i>	113
<i>‘Alī Dağarrā</i>	86
<i>‘Alī al-Hādī</i>	113
<i>‘Alī-ilāhiyyah</i>	127
<i>‘Alī Māye (Shékh)</i>	98
<i>‘Alī Nayróbī</i>	98
<i>‘Alī ar-Ridā</i>	113
<i>‘Alī Zayn al-‘Ābidîn</i>	113
<i>Alawīti o ‘Alawīyyah</i>	126, 127, 134
<i>Aligarh</i>	147
<i>‘ālim</i>	42, 154
<i>Almoravidi</i>	85
<i>Allāh</i>	1, 143, <i>passim</i>
<i>« All India Moslem League »</i>	147
<i>amānah</i>	32
<i>Amara</i>	72, 100
<i>Amānullāh Khān</i>	168
<i>Amīn al-Husāyn</i>	162
<i>Amīr ‘Alī (Sayyid)</i>	147
<i>amīr al-mu‘minīn</i>	73
<i>‘amūd</i>	84
<i>al-‘āmmah (= il volgo)</i>	127
<i>anbiyā’</i>	31
<i>angeli</i>	33, 34
<i>Angelo pavone (Melek Ṭā’ūs)</i>	131
<i>Ankara</i>	75, 129, 163, 167

<i>Anramainyu</i>	131
<i>Anushtekîn ad-Dârazî</i>	125
' <i>aqîdah</i>	11
' <i>aqîqah</i> (sacrificio)	46, 47
' <i>aql</i> (= ragione)	115, 156
' <i>Arâbî Pâshâ</i>	151, 153, 155
<i>A'râf</i>	35
' <i>Arafah</i>	43
<i>arkân al-islâm</i>	39
<i>Arsâcidi</i>	144
' <i>arsh</i>	37
' <i>Arûsiyyah</i> (confraternita)	89
' <i>âsabah</i> (= agnati)	70
<i>ascetismo</i>	80
<i>aşhâb al-farâ'id</i>	70
<i>aşhâb ar-ra'y</i> (= razionalisti)	61
<i>al-Ash'arî</i>	II, 24, 62 n. I, 140
<i>ash'arismo</i>	10, 22 sgg., 30, 107
<i>Ash'ariti</i>	II, 22, <i>passim</i>
' <i>ashûrah</i> (festività)	45
' <i>ashûrkhânah</i>	45 n. I
' <i>Asîr</i>	62, 90, 97, 105
<i>al-asmâ' al-hûsnâ</i>	31
<i>Asmara</i>	98
<i>Asraèle</i>	34, 132
<i>Assassini</i> (<i>hashshâshîn</i>)	122, 124
<i>Atatürk</i>	167, 168
' <i>Atîd</i>	34
<i>Attila</i>	144
<i>attributi divini</i>	16 sgg.
<i>Auasà</i>	100
<i>Augila</i>	96
<i>Au Hiltir</i>	86
<i>Aulâd esh-Shêkh</i>	88
<i>Awês</i> (<i>Shêkh</i>)	98
<i>awliyâ'</i>	84, 87
<i>awqâf</i>	69

' <i>awrah</i>	68
âyah (versetto)	57
ayyâm at-tashrîq	43
Azalisti	15 n. I
Azebò	87
al-Azhar (Università)	150, 154, 155, 156
'Azrâ'il	132
'azzâb (pl. azzâba)	109
azzardo (gioco di)	47
bâb (= porta della verità)	127
Bâb	133, 134
bâbâ	128, 129
Bâbismo	133, 134, 141
badâ'	120
badakhlâqî	50
Baghdâd	75, 130
al-Bâğûrî	16 n. I
Bahâ'-Allâh	134
Bahâ'ismo	133, 134, 135
Bahâ'iyyah	145
Bah-Gheri (Bah-Gêri)	99
Bakriyyah	100
Bâhiḥat al-Bâdiyah	160
Bali	86, 101
Banî Hâshim	2
Bâlym Sultân	128
Banî Umayyah	13
baqâ'	83
al-Bâqillânî	24
bâraḥah	85
Bashîr	34
bâṭin	123
bâṭiniti	129
Bâṭiniyyah	123
bayân (= dimostrazione)	134
Bayrâm	45

<i>Báyt al-mál</i>	70
<i>Bayāzīd al-Bistāmī</i>	82
<i>el-Bèda (= al-Baydâ')</i>	94
<i>Beduini della Cirenaica (successioni)</i>	49 n. I
<i>Bektāshī</i>	127 sgg.
<i>Bèrberi</i>	108, 109
<i>Berlino</i>	137, 138
<i>bid'ah (innovazione)</i>	140
<i>Bir Alàli</i>	95
<i>Bistām</i>	82
<i>Bohōrā</i>	122
<i>Borcu</i>	95
<i>Búbä (Shêkh)</i>	86
<i>Buddha</i>	138
<i>al-Bukhārī</i>	59
<i>Burâq</i>	33, 45
<i>Càdi (= qādī)</i>	71, 72
<i>Califfato</i>	73 sgg., 144, <i>passim</i>
<i>Califfo</i>	41, 73, 144, <i>passim</i>
<i>Califfo (pseudo -)</i>	75
<i>calendario musulmano</i>	44
<i>Cànem</i>	95
<i>Capitolazioni</i>	77
<i>Caracori</i>	101
<i>Càrmati</i>	121, 124
<i>Càssala (v. Kassala)</i>	100
<i>Charlottenburg</i>	138
<i>Chicago</i>	137
<i>Ciàd</i>	95
<i>Ciàt</i>	46
<i>Cibi e bevande</i>	46
<i>Čirâgh 'Alī</i>	148
<i>Circoncisione</i>	46
<i>Cirenaica</i>	49, 85, 86, 90, <i>passim</i>
<i>Confraternite islamiche</i>	88 sgg.
<i>Confraternite in A. O. I.</i>	96 sgg.

<i>Confraternite in Libia</i>	89 sgg.
<i>Costa d'Oro</i>	137
<i>Corano</i>	2, 9, 20, 56, 57, <i>passim</i>
<i>Crimea</i>	167
<i>Cristallizzazione dell'Islâm</i>	139
<i>Cùfra</i>	96
<i>Culto dei santi</i>	84, 104, 159
<i>Çaoshyant</i>	35
<i>ad-Dábbah</i>	35
<i>Dacca</i>	147
<i>ad-Dağğâl (= l'Anticristo)</i>	32, 35
<i>dâr al-ḥarb</i>	76
<i>dâr al-islâm</i>	76
<i>Dâr al-'ulûm</i>	147, 154
<i>dâr aş-ṣulḥ</i>	77
<i>dârazî</i>	125
<i>Dardâ'il</i>	132
<i>darwîsh</i>	88
<i>Dâr Khayzurân</i>	97
<i>Dar'ıyyah</i>	105
<i>ad-Dasûqî</i>	16 n. I
<i>Dâ'ûdiyyah</i>	122
<i>Dâylam</i>	114
<i>Dedé</i>	129
<i>Delhy</i>	147
<i>dervisci</i>	100
<i>dhât (= essenza)</i>	17, 20
<i>dhikr</i>	40, 89, 92, 98
<i>dhimmî</i>	65, 77
<i>Dhû l-Kifl</i>	31
<i>digiuno</i>	42
<i>diritto internazionale</i>	76
<i>diritto penale</i>	71
<i>dıyah</i>	71
<i>Dodolà</i>	87

<i>donna</i> (condizione della —)	66, 67, 68
<i>Dōst Muḥammad Khân</i> (Emiro)	151
<i>Drûz</i> (pl. di <i>darazî</i> o <i>darzî</i>)	125
<i>Drûzi</i>	125, 126, 133
<i>du'âh</i>	123
<i>du'â' al-awliyâ'</i>	104
<i>ad-du'â' li-l-awliyâ'</i>	104
<i>Duodecimani</i>	117 sgg.
<i>Egeo</i>	62
<i>Egira</i>	3, 44
<i>Egitto</i>	151 sgg.
<i>el-Emîr es-Senusi</i>	96
<i>Ennèdi</i>	95
<i>Era musulmana</i>	3, 44
<i>Eritrea</i>	63, 72, 96, 98
<i>Etiopia</i> (vedi <i>A. O. I.</i>)	46, 63, 86, 87, <i>passim</i>
<i>Eriwân</i>	130
<i>escatologia</i>	34
<i>eternità del Corano</i>	28
<i>fadl</i>	30
<i>Fadl Allāh</i>	126
<i>Fàia</i>	95
<i>Famagosta</i>	134
<i>fanâ'</i>	83
<i>faqîh</i>	42
<i>faqîr</i>	88
<i>farḍ</i> (obbligatorio)	64
<i>Fascismo</i>	146
<i>Fasiladas</i>	87
<i>faskh</i>	67
<i>fâsiq</i>	37, 108
<i>fatalismo musulmano</i>	19, 27
<i>fâtihah</i>	40 n. I
<i>Fâtimah</i>	2, 110, 112, 113, 114, 115, 119, <i>passim</i>
<i>Fâtimiti</i>	121

<i>fatwà</i>	72, 155
<i>Fede e opere</i>	36, 37
<i>feste</i>	44 sgg.
<i>fètue</i>	72
<i>fez</i>	142
<i>fi'l</i>	23, 58
<i>fiqh</i>	56, 65, 162
<i>fuqahâ' (pl. di faqîh)</i>	42
<i>Ġabal Radwà</i>	112
<i>Ġabártî</i>	98
<i>Ġabarîti</i>	8, 21, 27
<i>Ġabariyyah</i>	8, 21, 27
<i>ġabr (= coazione)</i>	26
<i>ġadhb</i>	84
<i>Ġá'far aṣ-Ṣâdiq</i>	113, 117, 120, 121
<i>Ġá'far al-Mîrghanî (Sáyyid)</i>	97
<i>ġahánnam</i>	36
<i>Ġalâl ad-Dîn ar-Rûmî</i>	81
<i>Galla</i>	87, 101
<i>Galla e Sidama</i>	72, 101
<i>Ġamâl ad-Dîn al-Afghânî</i>	151 sgg., 159
<i>Ġamâl ad-Dîn al-Qâsimî ad-Dimîshqî</i>	52 n. 3
<i>ġâmi'</i>	40, 60
<i>Ġâmi' az-Zaytûnah</i>	162
<i>Ġam'iyyat ad-da'wah wa-l-irshâd</i>	159
<i>Ġam'iyyat tablîgh al-Islâm</i>	147
<i>Ġam'iyyat ash-shubbân al-muslimin</i>	159
<i>Ġam'iyyat 'ulamâ-i-Hind</i>	147
<i>ġannah</i>	36
<i>gashin</i>	86
<i>Gebèl el-Achdar</i>	94, 96
<i>Gebèl Nefûsa</i>	109
<i>ġemâ'ah</i>	88
<i>Gerba</i>	109
<i>al-Ghazzâlî</i> 12, 24 n. 1, 25, 51, 52, 54, 62 n. 1, 137, 139	
<i>ghawth</i>	84

<i>Ghīru</i>	95
<i>ghulūww</i> (estremismo)	130
<i>ghusl</i>	39
<i>Ghusn-i-A'zam</i>	135
<i>Giàlo</i>	96
<i>Giannizzeri</i>	128, 129
<i>Giarabūb</i>	94, 96
<i>Giàva</i>	138
<i>Gibrā'il</i>	132
<i>ġihād</i>	64, 76, 105, 136
<i>Gilān</i>	114
<i>Gimma</i>	101
<i>ġinn</i>	34, 64, 157
<i>Gingīz-Khān</i>	144
<i>Giovani Turchi</i>	162
<i>Giovanni</i> (Negūs)	100
<i>ġismānī</i>	125
<i>giudizio universale</i>	35
<i>giustizia</i> (ammin. della —)	71
<i>ġīzyah</i>	77
<i>Gogh e Magògh</i>	35
<i>Goggiām</i>	100
<i>Gomma</i>	100
<i>Gondar</i>	100
<i>Gorgorà</i>	100
<i>Grāñ</i> (Gragh)	87
<i>guerra santa</i> (v. <i>ġihād</i>)	
<i>ġuhhāl</i>	125
<i>Gülkhāneh</i>	162
<i>Ġum'ah</i>	40
<i>hādawī</i> (madhhab)	117
<i>hadd</i>	71
<i>Haddādīyyah</i> (confrat.)	98, 100
<i>al-Hādī</i>	114
<i>al-Hādī Yaḥyà ibn Ḥusāyn</i>	117
<i>ḥadīth</i>	52, 53, 54, 57, 58, 59, 64, <i>passim</i>

<i>ḥadīth maqtū'</i>	59
<i>ḥadīth marfū'</i>	59
<i>ḥadīth mawqūf</i>	59
<i>Ḥadramāwt</i>	98
<i>ḥaġġ</i> (= pellegrinaggio)	43
<i>hâġġ</i> (= pellegrino)	43
<i>Ḥāġī Bektāsh Velī</i>	128
<i>al-Ḥâkim</i>	125
<i>al-Ḥallâġ</i> (v. <i>Manṣūr</i>)	83
<i>Ḥamdân al-Qârmat</i>	121
<i>Hamadhân</i>	82
<i>Ḥāmzah ibn 'Alī az-Zawzânī</i>	125
<i>ḥanafita</i> e <i>ḥanafiti</i>	12, 61, 62
<i>al-Ḥanaftyyah</i>	112
<i>ḥanbalismo</i>	11, 12, 14, 62
<i>ḥanbalita</i> e <i>ḥanbaliti</i>	11, 61, 62
<i>Hanotaux Gabriele</i>	157
<i>ḥarâm</i> (illecito)	64
<i>Harar</i>	87, 101
<i>Ḥarrân</i>	126
<i>al-Ḥâsan</i>	13, 110, 112, 113, 114, 115, 119, <i>passim</i>
<i>al-Ḥasan al-'Askarī</i>	113
<i>Ḥâsan al-Bâsrī</i>	131
<i>al-Ḥâsan ibn aṣ-Ṣabbâḥ</i>	122
<i>Ḥâsan Mu'min</i> (<i>Shêkh</i>)	98
<i>Ḥasan Ngâmo</i>	101
<i>hascisc</i>	122
<i>ḥashshāshûn</i> o <i>ḥashshāshîn</i>	122
<i>Ḥawḍ</i>	36
<i>ḥawl</i> (v. <i>hól</i>)	86
<i>Hġâz</i>	2, 62, 90, 97, 105, <i>passim</i>
<i>hiġrah</i> (= <i>Egira</i>) (= <i>colonia agricola</i>)	3, 44, 77, 105 n. 1
<i>ḥikmah</i>	18
<i>ḥirz</i>	60
<i>Hishâm ibn 'Abd al-Mâlik</i>	113
<i>hól</i> (= <i>ḥawl</i>)	86
<i>hsin chao</i> (modernismo cinese)	150

<i>hubs</i>	69
<i>hudnah</i>	77
<i>Hūlāgū</i>	75
<i>hūr al-'uyūn (Urì)</i>	37 n. I
<i>Hurūfī</i>	126, 129
<i>al-Husáyn</i>	13, 110, 112, 113, 114, 115, 119
<i>Husáyn al-Ġisr</i>	145
<i>Husáyn Tabrízī</i>	81 n. I
<i>Husên (Shékh)</i>	86, 101
<i>'ibādah</i>	103
<i>Ibādīti</i>	109
<i>Iblīs</i>	34, 131
<i>Ibn ad-Dabbāgh</i>	96
<i>Ibn 'Arabī</i>	83
<i>Ibn Hazm</i>	23 n. 2, 139
<i>Ibn Khaldūn</i>	74 n. I, 154
<i>Ibn Māğah</i>	59
<i>Ibn Qayyim al-Ġazwīyyah</i>	28 n. I, 56 n. I
<i>Ibn Rushd (= Averroè)</i>	139
<i>Ibn Sa'ūd</i>	97, 105, 141, 142, 159
<i>Ibn Sīnā (= Avicenna)</i>	139
<i>Ibn Taymīyyah</i>	104, 106, 139
<i>Ibrāhīm (= Abramo)</i>	32
<i>Ibrāhīm al-Bāğūrī</i>	16 n. I, 48 n. I, 59 n. I
<i>Ibrāhīm ar-Rashīdī</i>	97
<i>'id al-adhā'</i>	45
<i>'id kabīr</i>	45
<i>'id sağhīr</i>	44
<i>'iddah</i>	47, 67
<i>Idrīs (Henoch)</i>	31
<i>Idris es-Senūsi</i>	95, 96
<i>Idrisiti dello 'Asīr</i>	97
<i>Idrīsīyyah (confrat.)</i>	97, 98
<i>Ifagh</i>	100
<i>igmā'</i>	60, 64, 91, 102, 105, 140
<i>igmā' ahl al-Madīnah</i>	62

<i>iğtihād</i>	63, 64, 91, 93, 105, 117, 140, 156, 163
<i>ihrām</i>	43
<i>ikhtirā'</i>	25
<i>ikhtiyār</i> (= <i>volizione opzione, scelta</i>)	21, 26
<i>ikhtiyār ġúz'ī</i>	22
<i>iktisāb</i> (v. <i>kasb</i>)	22
<i>ikhwān</i>	88, 105, 141, <i>passim</i>
<i>ilāh</i>	127
<i>'ilm</i>	84
<i>imām</i>	40, 41, 73, 113, <i>passim</i>
<i>al-imām al-mahğûb</i>	117
<i>Imāmiyyah</i>	117 sgg.
<i>imām nascosto</i>	117 sgg.
<i>Imām Yāhyà</i>	114
<i>īmān</i> (= <i>fede</i>)	16
<i>Indi</i>	77, 135, 136
<i>infişālan</i> (= <i>ad extra</i>)	17
<i>Inğīl</i> (Evangelo)	33
<i>Inviati</i> (gli)	31
<i>Jocàn</i>	1
<i>igrār</i>	73
<i>Irān</i> (o <i>Persia</i>)	6, 120, 122, 128, 168, <i>passim</i>
<i>'irfān</i> (= <i>gnosi</i>)	84
<i>'Isà</i> (Gesù)	32
<i>'Isawiyyah</i> (confrat.)	89
<i>Isola di Maurizio</i>	137
<i>Iskandar il Bicorne</i>	35
<i>Islām</i>	1, 2, 6 n. 1, <i>passim</i>
<i>Islām</i> (origine e sviluppo)	1 sgg.
<i>Islām moderno</i>	139 sgg.
<i>Islām scismatico</i>	102 sgg.
<i>islāmlāshmaq</i>	164
<i>Islāmiyyah di Lahore</i>	147
<i>al-Islām wa-uşûl al-ḥukm</i>	161
<i>Ism</i>	127
<i>Ismaeliti</i>	120 sgg.
<i>'işmah</i>	32

<i>Ismā'īl</i>	32, 113, 120
<i>Ismā'īl ibn Ġā'far aṣ-Ṣādiq</i>	120 sgg.
<i>Ismā'īlīyyah</i>	120 sgg.
<i>isnād</i>	59
<i>isrā'</i>	32, 138
<i>Isrāfīl</i>	34, 36
<i>Isrāfā'īl</i>	132
<i>istiṣhāb al-hāl</i>	61
<i>istiṣlāḥ</i>	60
<i>istiḥsān</i>	60
<i>i'tikāf</i>	42, 65
<i>'itrah</i>	117
<i>ittiḥād</i>	83
<i>ittiṣālan</i> (= <i>ad intra</i>)	17
<i>al-ityān bil-asbāb</i>	56
<i>Kā'bah</i>	I, 2, 4, 29, 32, 161
<i>kabā'ir</i>	36
<i>kaḫā'ah</i>	67
<i>kāfan</i> (= <i>sudario</i>)	47
<i>kaffārah</i>	47
<i>kāfir</i>	136
<i>Kaḫīristān</i>	122
<i>Kāhinah</i>	144
<i>kalām</i> (= <i>parola</i>)	28
<i>Kamal Atatürk</i>	167
<i>karāmāt</i>	84
<i>Karbalā'</i>	113
<i>Kars</i>	130
<i>kasb</i>	22, 23, 25, 26
<i>Kassala</i>	100
<i>Katāmah</i>	121
<i>Kaygusuz</i>	129
<i>Kawthar</i>	36
<i>Kemalismo</i>	162
<i>Kitchener</i>	100
<i>Krye Gjysh</i>	129

<i>Krshna</i>	136, 137, 138
<i>krshnaismo</i>	138
<i>Kûfah</i>	113
<i>Kûrsî</i>	37
<i>Khadiğah</i> (<i>Chadîgia</i>)	2
<i>al-Khâdir</i>	84
<i>al-Khiḍr</i>	84
<i>Khalwatîyyah</i> (<i>confrat.</i>)	89, 99
<i>khalîfah</i>	73, 129
<i>khalîfatu rasûli-llâh</i>	13
<i>Khalîl</i> (<i>Sîdî</i>)	64
<i>Khānqâh</i>	88
<i>kharâğ</i>	77
<i>Khārîğismo</i>	106 sgg.
<i>Khārîğiti</i>	13, 14, 36, 38 n. I, 73, 107 sgg.
<i>al-khâṣṣah</i> (= <i>classe riservata</i>)	127
<i>khaṭîb</i>	41, 42
<i>Khatt-i-sherîf</i>	163
<i>Khawâmis</i>	109
<i>Khedivè</i>	151
<i>Khôğah</i>	122
<i>khuân</i> (= <i>ikhwân</i>)	88
<i>Khudābâkhsh</i> (<i>Shêkh</i>)	148
<i>al-khulafâ' ar-râshidûn</i>	38
<i>khul'</i>	67
<i>khutbah</i>	41
<i>Lahore</i>	137, 147
<i>Lasta</i>	101
<i>lawh</i>	37
<i>lâylat al-qâdar</i>	46
<i>Legge</i> (<i>la —</i>)	48 sgg.
<i>Limmu</i>	101
<i>Londra</i>	137
<i>luṭṭ wâğîb</i>	30
<i>Madanîyyah</i> (<i>confrat.</i>)	89
<i>madhâhib</i>	12

<i>al-madhâhib al-arba'ah</i>	61
<i>madhhab</i>	61, 110, 117, 120
<i>mâdhhab ġá'farî</i>	120
<i>Madînah</i> (= Medina)	3, <i>passim</i>
<i>Mad-Mullâh</i>	99
« Madras Muslim Association »	147
« Madrasah » di Calcutta	147
<i>maghânim kathîrah</i>	80
<i>Maghrib</i>	162
<i>mahâll</i>	24, 26
<i>al-mahârim</i>	55
<i>Mâhdi</i>	35, 99, 117, 118, 123, 134, 136, <i>passim</i>
<i>Mahmûd II</i>	129, 142, 162
<i>mahr</i>	67
<i>mahzûr</i> (<i>proibito</i>)	64
<i>mahw</i>	83
<i>makârim al-akhlâq</i>	54
<i>Makârimah</i>	122, n. 1
<i>makrûh</i> (<i>riprovato</i>)	64
<i>Mâlik</i>	34
<i>Mâlik ibn Anas</i> (<i>imâm</i>)	62
<i>mâlikiti</i>	61, 63
<i>al-Ma'mûn</i> (<i>califfo</i>)	10
<i>mâ'nâ</i>	127
<i>Manâkha</i> (Yemen)	122
« <i>al-Manâr</i> »	158
<i>mandûb</i> (= <i>raccomandato</i>)	51, 64
<i>manhî 'anhu</i> (<i>proibito</i>)	64
<i>Manicheismo</i>	131
<i>Mansûr al-Hallâğ</i> (<i>v. al-Hallâğ</i>)	131
<i>marabutto</i>	85, 86
<i>Mâryam</i> (Maria)	32
<i>Mârwah</i>	43
<i>masâğid</i> (= <i>moschee</i>)	40
<i>Massâua</i>	86, 97
<i>ma'sûm</i> (= <i>infallibile</i>)	118
<i>al-Mâturîdî</i>	11, 69 n. 1

<i>Māturīdisimo, Māturīditi</i> 10, 11, 16 n. 1, 17, 21, 107, <i>passim</i>	
<i>matrimonio</i>	65, 66
<i>Māwlawī Ćirāgh 'Alī</i>	148
<i>māwliḍ</i>	45
<i>al-Mawqif</i>	36
<i>māwsim</i>	86
<i>Mayy (= Maria Ziyādah)</i>	160
<i>Mecca</i>	2, 43, <i>passim</i>
<i>Medina</i>	3, 43, 62
<i>Meğelleh</i>	163
<i>Mehmed 'Ākif</i>	163
» <i>Emîn</i>	163
<i>Meilûḍ</i>	45
<i>Melek Ṭā'ûs (= angelo pavone)</i>	131, sgg.
<i>mesi dell'anno musulmano</i>	44
<i>Messia</i>	136
<i>Metemma</i>	100
<i>metempsicosi (dei Druzi)</i>	126
<i>Mihnah (= inquisizione)</i>	10
<i>mihrâb</i>	41
<i>Mikā'il</i>	132
<i>Minā</i>	43
<i>minbar</i>	41
<i>mi'râğ</i>	33, 45, 138
<i>al-Mirghanī</i>	90
<i>Mirghanīyyah (confrat.)</i>	90, 97, 101
<i>Mirzā 'Alī Muḥammad</i>	134
» <i>Bashîr ad-dîn Maḥmûḍ Aḥmad</i>	137
» <i>Ghulâm Aḥmad</i>	135, sgg.
<i>misticismo</i>	79 sgg.
<i>modernismo</i>	141 sgg.
« <i>Moslemische Review</i> »	138
« <i>Mohammedan Anglo-Oriental College</i> »	147
<i>Mohammed ben Alì es-Senussi</i>	90 sgg.
<i>Mohammed el-Mahdi</i>	94
<i>morale musulmana</i>	49 sgg.
<i>Mossûl</i>	130

<i>mrâbet</i>	85
<i>mu'âdhhin</i> (= <i>muèzzin</i>)	41, 42
<i>Mu'âttilah</i> (= <i>spogliatori</i>)	9
<i>Mu'âwiyah</i>	13, 14, 107, 110, 113, 119
<i>mubâh</i> (= <i>lecito, permesso</i>)	51, 64
<i>Muftî</i>	72
<i>muğâddid</i>	136, 139
<i>mu'ğizât</i>	32, 84
<i>mûğtahid</i>	117, 140
<i>Muḥammad</i> (<i>ibn Ismā'îl</i>)	113
<i>Muḥammad</i> 'Abduh	28 n. 2, 153 sgg., 158
» 'Aláysh (<i>Shaykh</i>)	91 n. 2
» <i>Abû Hámzah al-Mádanî</i>	89
» <i>Aḥmád ibn 'Abdalláh al-Faḥl</i>	100
» 'Alî	149
» 'Alî (<i>Mawlânā</i>)	127
» <i>Anni</i>	101
» <i>al-Bâqir</i>	113, 117
» <i>al-Ġawâd</i>	113
» <i>al-Mîrghanî</i>	86, 97
» <i>al-Müntazar</i>	113, 121
» <i>Farîd Wâğdî</i>	160
» <i>Güléd</i>	98
» <i>ibn 'Abd-Alláh ibn 'Abd al-Müttalib</i> (= <i>Maometto</i>)	2
» <i>ibn 'Abdalláh ibn Hâsan</i>	99
» <i>ibn 'Abd al-Waḥḥâb</i>	104
» <i>ibn 'Alî al-Idrîsî</i>	97
» <i>ibn 'Alî as-Sunûsî</i>	97
» <i>ibn al-Ḥanaḫiyyah</i>	112
» <i>ibn Hâsan al-'Askarî</i>	117
» <i>ibn 'Îsà</i>	89
» <i>ibn Ismā'îl</i>	124
» <i>ibn Sa'ûd</i>	104
» <i>ibn Yûsuf as-Sanûsî</i>	16 n. 1, 25
» <i>Iqbâl</i>	148, 149
» <i>Muṣṭafà al-Marâghî</i>	160

<i>Muḥammad Rashîd Ridâ</i>	158	sgg.
» <i>Sâlih</i>	97	
» <i>Tawfîq Şidqî</i>	160	
» <i>‘Uthmân al-Mîrghanî</i>	97	
<i>muḥammadiyyah</i> (confraternita)	93	
<i>Muḥammadiyyah</i> (società)	150	
<i>mukállaf</i> (soggetto alla legge)	64	
<i>mukhtâr</i>	40	
<i>mullâh</i>	100, 134, 136, 138	
<i>Mûnkar</i>	34, 35	
<i>muqâranah</i>	20, 24	
<i>Murğiti</i>	37	
<i>murîd</i> (= discepolo)	133	
<i>murtaddîn</i>	78	
<i>Mûsà al-Kâzim</i>	113, 121	
<i>Mushâbbihah</i> (= antropomorfisti)	9	
<i>mushrikîn</i>	78	
<i>musica</i>	47	
<i>Mûslim</i>	59	
<i>muslim, muslimân</i>	6 n. 1	
<i>Muqattam</i>	129	
<i>Muṣṭafà al-Bakrî</i>	100	
<i>Mûṣṭafà Kemâl</i>	167	
<i>mustahabb</i> (= atto raccomandato)	51, 64	
<i>al-Mustá‘lî</i>	122	
<i>al-Mustânsir</i>	122	
<i>mût‘ah</i> (matrimonio a termine)	117, 120	
<i>al-Mû‘taşim</i> (califfo)	10	
<i>al-Mutawákkil</i> (califfo)	10	
<i>mutawâlî</i> (dial. metwâlî)	120	
<i>Mutâwilah</i>	120	
<i>Mu‘taziliti</i>	10, 11, 18, 30, 36, 115, 116, passim	
<i>Mu‘tazilismo</i>	107	
<i>muwahhidûn</i> (— in)	106, 125	
<i>Muzdâlifah</i>	43	
<i>Mzâb</i>	109	

<i>nabbâsh</i> (= <i>profanatore di tombe</i>)	60
<i>nabî</i> (pl. <i>anbiyâ'</i>)	31
<i>nadhr</i> (= <i>voto</i>)	47
<i>Nâdir Shâh</i>	168
<i>Nâdwat al-'ulamâ'</i>	147
<i>nâfaqah</i>	67
<i>Nağd</i> (<i>Nèged</i>)	104
<i>Nağrân</i>	122
<i>Nakîr</i>	34, 35
<i>Nammâ Sa'id</i>	87
<i>Nâmuq Kemâl</i>	163
<i>naql</i> (= <i>tradizione</i>)	156
<i>Naqshabandiyyah</i> (<i>contrat.</i>)	89
<i>an-Nasâ'î</i>	59
<i>Nâsir ad-dîn</i> (<i>Shâh</i>)	152
<i>neo-mu'tazilismo</i>	150
<i>neo-wahhâbismo</i>	149
<i>"New World of Islam</i>	162
<i>nîkkhû'î</i>	50
<i>Nizâr</i>	122
<i>Nizâriti</i>	122
<i>Nubia</i>	97
<i>nuqabâ'</i>	84
<i>Nûr ibn Muğâhid</i>	87
<i>Nûrâ'il</i>	132
<i>Nûrō ibn al-Mukhtâr</i>	101
<i>Nuṣayriyyah</i>	126, 127, 133
<i>Ogadèn</i>	99
<i>'Omân e</i>	109, 122
<i>Omâr l-Muchtâr</i>	96
<i>Ortodossia</i>	7, <i>passim</i>
<i>Otûmlo</i>	86, 97
<i>'Othmāniyyah</i> (<i>Università di Hyderabad</i>)	147
<i>pančtan-i-pâk</i> (= <i>sacra pentade</i>)	120
<i>paradiso</i>	37

<i>pardah</i> (= velo)	150
<i>Páhlavī</i>	144
<i>pellegrinaggio</i> (<i>hağğ</i>)	43
<i>poligamia</i>	60
<i>precetti morali</i>	52 sgg.
<i>predestinazione</i>	20
<i>predeterminazione</i>	19
<i>preghiere</i>	40, 41
<i>prestito a interesse</i>	69
<i>procedura</i>	73
<i>Profeti</i>	31
<i>Profezia</i> (dogma della —)	31
<i>qádar</i>	8
<i>Qadariti</i>	27
<i>Qadariyyah</i>	8
<i>qadā' wa-qádar</i> (= <i>predeterminazione</i>)	19, 28 n. 2
<i>qādī</i>	71, 72
<i>Qādiriyyah</i> (confrat.)	89, 98, 100, 101
<i>Qādyān</i>	135, 136, 137
<i>qálam</i>	37
<i>qalliččā</i>	101
<i>Qāsim Amīn</i>	160
<i>Qāsim ar-Rássī</i>	115
<i>qāt</i>	46
<i>qatī'at al-arḥām</i>	55
<i>qawl</i>	58
<i>qáyyim az-záman</i>	118
<i>qíblah</i>	41, 135
<i>qiyás</i>	60, 61, 62 n. 1, 64
<i>qudrah</i> (= <i>potenza</i>)	24, 26,
<i>Qur'ān</i> (Corano)	33 n. 1, 56
<i>Quráysh</i>	2, 73, 75, 114, <i>passim</i>
<i>Qurayshiti</i>	3, 8, <i>passim</i>
<i>al-Qusháyrī</i>	83
<i>quṭb</i> (= <i>polo</i>)	84
<i>qu'ūd</i>	40

<i>Qyr shehîr</i>	128
<i>Qyzylbâsh</i>	127, 128
<i>rabb</i>	29
<i>Râbi'ah</i>	80
<i>ar-radd 'alà d-dahriyyîn</i>	153
<i>Raia (Galla)</i>	87
<i>râk'ah</i>	40
<i>Râma</i>	138
<i>Ramadân</i>	42, 44
<i>Raqîb</i>	34
<i>Rashîdiyyah</i>	97
<i>rasûl</i>	31
<i>resurrezione</i>	35
<i>ribà (usura)</i>	47, 69
<i>ribât</i>	85
<i>Rifâ'iyyah (confrat.)</i>	89, 98
<i>Ridà es-Senûssi</i>	96
<i>ar-ridà bil-qadar</i>	55
<i>Ridwân</i>	34
<i>ripudio</i>	66
<i>al-Risâlah al-Hamîdiyyah</i>	145
<i>Risâlat at-tawhîd</i>	157
<i>riti (i quattro)</i>	61 sgg.
<i>Rizâ Pâhlavî Khân</i>	168
<i>rûhânî</i>	125
<i>Russia</i>	167, 168
<i>rûsul (pl. di rasûl)</i>	31
<i>Rustâmîdî</i>	108
<i>Şâbyâ</i>	96
<i>şadâq</i>	67
<i>Sa'd Zaghlûl Pâshâ</i>	155, 160
<i>Şafâ</i>	43
<i>Şafî ad-Dîn es-Senûsî</i>	96
<i>Şahâbah</i>	38, 59, 116, <i>passim</i>
<i>Şahâbî</i>	59
<i>Şahîh (i — di al-Bukhârî e di Mûslim)</i>	59

<i>as-Saḥmī</i>	25
<i>Sa'id Ḥalīm Pāshā</i>	163, 164, 165
<i>as-sālaḥ aṣ-ṣāliḥ</i>	104, 159
<i>Salafiyyah</i> (= <i>primitivisti</i>)	11, 159
<i>sālam</i> (contratto di —)	65
<i>Salāmīyyah</i>	89
<i>ṣalāt al-ḡanāzah</i>	47
<i>ṣalawāt</i>	89
<i>Ṣāliḥ</i>	31
<i>Ṣāliḥīyyah</i> (confrat.)	97, 98, 99
<i>Salmān al-Fārisī</i>	127
<i>saluto musulmano</i>	54 n. 4
<i>Sammā'il</i>	132
<i>Sammān</i> (Shékh)	99
<i>Sammāniyyah</i> (confrat.)	98, 100
<i>saṅḡaq</i>	132
<i>Santi</i> (culto dei —)	84, 103
<i>Sarekat Islām</i>	150
<i>sāriq</i>	60
<i>Sassanidi</i>	144
<i>sa'y</i>	43
<i>sáyýid</i>	66, 85, 110
<i>Sayyid Būdēlā</i>	101
<i>as-Sayyid Bushrā</i>	100, 101
<i>Sáyýid Rāfi'</i> (= <i>Sīdi Rāḡaa</i>)	86
<i>Scēḡaa</i> (= <i>shūf'ah</i>)	70
<i>Sceriffa al-'Alawīyyah</i>	97
<i>sceriffo</i>	85
<i>schiavitù</i>	65, 66
<i>sciateita</i> (v. <i>shāfi'ita</i>)	61, 62
<i>Sciismo</i>	106, 109 sgg.
<i>Sciismo incarnazionista</i>	124 sgg.
<i>Sciiti</i>	13, 14, 38 n. 1, 73, 106, 109 sgg., <i>passim</i>
<i>Scioa</i>	72, 101
<i>Sebīl-ur-Rashād</i>	163
<i>Selīm I</i>	75
<i>Selīm III</i>	162

<i>Seraè</i>	98
<i>Senussia</i>	89 sgg.
<i>Sette teologiche</i>	8
<i>Settimani</i>	121
<i>Shādhiliyyah</i> (confrat.)	89, 98, 101
<i>shafā'ah</i>	33, 104, 116
<i>ash-Shāfi'ī</i> (Imām)	62
<i>Shāfi'īti</i> (o Sciafeiti)	61, 62
<i>shahādah</i>	39, 40 n. 1, 73
<i>Shāh</i>	118
<i>Shahrastānī</i>	25 n. 1
<i>Shakīb Arslān</i> (Emiro)	161
<i>Shar'</i>	48, 56
<i>sharī'ah</i>	48, 56, 74, 83, 118, 165
<i>sharīf</i>	85, 110
<i>Shāwkat 'Alī</i>	149
<i>Shaykh 'Ādī</i>	130
<i>Shaykhīyyah</i>	134
<i>Shaykh Khudābākhsh</i>	148
<i>ash-Shaytān</i>	34, 132
<i>Shēkh Husén</i>	86, 101
<i>Shēkh Şūfī</i>	98
<i>Shēkhāl</i>	88
<i>Shī'ah</i>	13, 14, 109, <i>passim</i>
<i>ash-shi'r al-ġāhilī</i>	161
<i>Shirāz</i>	134
<i>shirk</i> (= politeismo)	20
<i>Shu'āyb</i>	31
<i>Shu'āyb ibn Nuṣāyir an-Namīrī</i>	127
<i>shūf'ah</i> (scēṭaa)	63, 70
<i>Sidi Rāḡaa</i>	86
<i>Şifāt</i> (= attributi)	9, 17, 20
<i>Şifātiyyah</i>	9
<i>sirāt</i>	36
<i>Somalia</i>	63, 86, 98, 99, 101
<i>Somalia</i> (confraternite della —)	98
<i>Sovieti</i>	167

<i>sovranità divina</i>	29
<i>Srnagar</i>	136
<i>statuto personale</i>	65
<i>Ṣubḥ-i-Azal</i>	134
<i>Ṣubḥ-i-Ummîd</i>	81 n. I, 82
<i>successioni</i>	70
<i>Suddân</i>	97, 100, <i>passim</i>
<i>ṣûf</i>	80
<i>ṣûfî</i>	79, 83, 98
<i>sufismo</i>	79 <i>sgg.</i>
<i>suğûd</i>	40
<i>Suhrawardîyyah (contrat.)</i>	89
<i>Sulaymân ibn Samḥân</i>	106 n. I
<i>Sulaymāniyyah</i>	122
<i>sulûk</i>	84
<i>Sumatra</i>	138
<i>Sunnah</i>	7-8, 57-58 <i>passim</i>
<i>sunniiti</i>	14, 38 n. I, <i>passim</i>
<i>Sunûsiyyah (= Senussia)</i>	89
<i>sûrah</i>	57
<i>ta'âmûl</i>	61
<i>Ṭabaristân</i>	114
<i>tabârrukan</i>	74 n. I
<i>tâbi'</i>	59
<i>tâbi'in</i>	59
<i>Ṭāhâ Husây'n</i>	160, 161
<i>takbîrah</i>	40 n. I
<i>Takhtâğî</i>	127
<i>takwîn</i>	18
<i>Ṭâ'if</i>	96, 97
<i>taklîf</i>	21
<i>ṭalabah</i>	90
<i>ṭalâq</i>	67
<i>ta'lîm</i>	123
<i>Tamerlano</i>	126
<i>Tana_g (lago)</i>	100

<i>at-Taṭāwī Ġāwharī (Shaykh)</i>	160
<i>taḡīyyah (= ipocrisia)</i>	119
<i>taqlīd</i>	63, 64, 156
<i>taqrīr</i>	58
<i>ṭarīqah</i>	88, 93, 100
<i>ṭarīqah burhānīyyah</i>	92
<i>ṭarīqah ishrāḡīyyah</i>	92
<i>Tartari di Kazan</i>	167
<i>taṣārruṭ</i>	84
<i>at-taṣḥāyyu' al-ḥāsan</i>	110
<i>ta'thīr (efficacia)</i>	20
<i>tawāṭ</i>	43
<i>tawāḍḍkul</i>	55
<i>Tawḡīq Pāshā (Khedivè)</i>	151, 154
<i>tawḥīd</i>	7, 8
<i>ta'wīl</i>	123
<i>Tawrāh (= Pentateuco)</i>	33
<i>tayāmmum</i>	39
<i>tāzkiyah</i>	73
<i>tā'ziyah</i>	120
<i>ta'zīr</i>	71
<i>tekkè</i>	88, 129
<i>Tewḡīq Fikret</i>	163
<i>« The Light »</i>	138
<i>« The spirit of Islam »</i>	147
<i>Tiflis</i>	130
<i>at-Tiḡānī</i>	100 n. I
<i>Tiḡānīyyah</i>	101
<i>Tihāret (Tāhert)</i>	108
<i>at-Tīrmidhī</i>	48 n. I, 59
<i>Trattato d'Ouchy</i>	41, 72
<i>Tribunale sciaraitico</i>	72
<i>Tripolitania</i>	86
<i>Turchia</i>	162 sgg.
<i>Turkeṣtān</i>	11, 127
<i>tūruq (pl. di ṭarīqah)</i>	89
<i>tūruq al-uṣūl</i>	89

<i>Uadài</i>	95
<i>Uagiànga</i>	95
<i>'Ubaydalláh</i>	121
<i>'Ubâyd-i-Zakânî</i>	50
<i>'ulamâ'</i> (vulgo « <i>úlema</i> ») ...	42, 79, 83, 140, 151, 155, 156
<i>ulû l-arhâm</i>	70
<i>umanâ'</i>	84
<i>'Umar al-Khálwatî</i>	89
<i>'Umar ibn al-Khattâb</i>	13, 14, 38
<i>Umayyadi</i>	13, 74, 107, 113, 119, <i>passim</i>
<i>'úmrah</i>	43
« <i>Unione dei giovani musulmani</i> »	150
<i>Uogherà</i>	100
<i>únt shâh</i>	45 n. 1
<i>'uqqâl</i>	125
<i>'urf</i>	61
<i>Uri</i> (in ar. <i>hûr al-'uyûn</i>)	37
« <i>al-'Urwah al-Wúthqâ</i> »	152, 155
<i>usûl</i>	56
<i>usûliyyûn</i>	120
<i>usûl al-fiqh</i>	65
<i>usura</i>	47, 69
<i>'Uthmán ibn 'Affân</i>	13, 14, 38, 57, 110, 119
<i>venerdî</i> (<i>preghiera del</i> —)	40
<i>Volga</i>	167
<i>Wahhābismo</i>	62, 102 sgg.
<i>Wahhābiti</i>	62, 102 sgg.
<i>Wādī t-Taym</i>	126
<i>al-wa'd wa-l-wa'id</i>	30
<i>wāğib</i> (<i>obbligatorio</i>)	64
<i>wāhy</i> (= <i>ispirazione</i>)	137
<i>wakîl</i>	118
<i>wā'iz</i>	42
<i>waqf</i>	47, 69
<i>waqf adh-dhurriyyah</i>	69

<i>al-Waqâ'i' al-miṣriyyah</i>	155, 160
<i>al-Wâthiq</i> (califfo)	10
<i>wird</i> (uerd)	89
<i>Woking</i> (presso Londra)	138
<i>wudû'</i>	39
<i>wuqûf</i>	43
<i>Yâhyà</i> (ibn Zayd)	113, 114
<i>Yâhyà ibn Muḥammad Ḥamîd ad-dîn</i> (Imâm) ...	114
<i>yamîn</i> (= giuramento)	47, 73
<i>Yanbu'</i>	112
<i>Yâthrib</i>	3
<i>yawm an-naḥr</i>	43
<i>Yazîd ibn Mu'âwiyah</i>	113, 130
<i>Yaziditi</i>	15 n. I, 129 sgg.
<i>Yazîdiyyah</i>	129 sgg.
<i>Yemen</i>	62, 114
<i>Zabûr</i> (= Salterio)	33
<i>zâhir</i>	123
<i>Zakâh</i>	43, 64
<i>zakât al-ḥiṭr</i>	45
<i>Zâmzam</i>	133
<i>Zanzibâr</i>	109, 122
<i>zâr</i>	34 n. I
<i>zâwia</i> (v. <i>zâwiyah</i>)	88
<i>zâwiyah</i>	88
<i>Zâyd</i>	2, 113, 114
<i>Zayditi</i>	14 n. I, 113 sgg.
<i>Zâyn al-Ābidîn</i>	113
<i>Ziyâ Gök Alp</i>	163, 166, 167
<i>Zliten</i>	89
<i>Zoroastriani</i>	77, 144
<i>Zuàra</i>	109

INDICE

<i>Prefazione</i>	pag.	V
<i>Trascrizione</i>	»	VII

INTRODUZIONE. — Origine e sviluppo dell'Islâm pp.	I-15
--	------

Il sorgere dell'Islâm (p. 1) — Maometto e l'Islâm (p. 4) — Evoluzione dell'Islâm (p. 5) — L'essenza dell'Ortodossia (p. 7) — Le sette teologiche (p. 8) — Tradizionalismo, ash'arismo e mâturîdismo (p. 10) — Le scuole di diritto canonico (p. 12) — Il misticismo (p. 12) — Gli scismi politici (p. 13) — L'Islâm moderno (p. 15).

CAP. I. — Il dogma	pp.	16-38
---------------------------------	-----	-------

L'Islâm. L'oggetto della fede (p. 16) — Gli attributi divini (p. 16) — Il « fatalismo musulmano » (p. 19) — Limiti del « fatalismo musulmano » (p. 27) — L'eternità del Corano (p. 28) — Sovranità divina (p. 29) — Il dogma della Profezia (p. 31) — Gli Angeli (p. 33) — L'escatologia (p. 34) — Il Máhdi (p. 35) — Resurrezione, giudizio universale (p. 35) — Fede e opere (p. 36) — Inferno e paradiso (p. 37) — Altri articoli di fede (p. 37).

CAP. II. — Il culto	pp.	39-47
----------------------------------	-----	-------

Abluzioni e preghiere (p. 39) — La *Khutbah* (p. 41) — Assenza di un clero (p. 41) — Il digiuno di Ramaḍân (42) — Il pellegrinaggio (p. 42) — La *Zakâh* (p. 43) — Il calendario musulmano (p. 44) — Feste (p. 44) — Osservanze varie (p. 46).

CAP. III. — **La legge** pp. 48-78

L'invadenza della religione (p. 48) — La morale musulmana (p. 49) — Precetti morali (p. 52) — Il *Fiqh* (p. 56) — Le fonti della Legge. Il *Corano* (p. 56) — *Sūnnah* e *Ḥadīth* (p. 57) — *L'Iḡmā'* (p. 60) — Il *Qiyās* (p. 60) — I quattro riti (*madhāhib*) (p. 61) — *Iḡtihād* e *taqlīd* (p. 63) — Le categorie legali (p. 64) — Contenuto del *fiqh* (p. 64) — Statuto personale. Schiavitù (p. 65) — Il matrimonio. La poligamia (p. 66) — Il ripudio (p. 67) — Condizione della donna (p. 68) — Diritto patrimoniale. Proibizione del prestito a interesse e dei contratti aleatori (p. 69) — Il *waqf* (p. 69) — La *Scéfaa* (p. 70) — Diritto successorio (p. 70) — Diritto penale (p. 71) — Amministrazione della giustizia (p. 71) — Diritto procedurale (p. 73) — Diritto costituzionale. Il Califfato (p. 73) — Diritto internazionale. La guerra santa (p. 76).

CAP. IV. — **Il Misticismo (sufismo)** pp. 79-101

Il misticismo islamico (p. 79) — Il culto dei santi (p. 84) — Le confraternite (p. 88) — Le confraternite in Libia. La Senussia (p. 89) — Le confraternite in A. O. I. (p. 96).

CAP. V. — **L'Islām scismatico** pp. 102-138

1) I Wahhābiti (p. 102) — 2) I Khāriḡiti (p. 106) — 3) Lo Sciismo (p. 109) — Caratteri generali dello Sciismo (p. 109) — a) *I Zayditi* (p. 113) — b) *Gli Sciiti ad Imām nascosto* (p. 117) — *Gli Imāmtyyah* (duodecimani) (p. 117) — *Gli Ismā'īlīyyah* (p. 120) — c) *Lo Sciismo incarnazionista* (p. 124) — I Druzi (p. 125) — Gli Ḥurūfī (p. 126) — Gli 'Alawiti o Nuṣayriyyah (p. 126) — 4) I Bektāshī (p. 127) — 5) I Yazīdīyyah (p. 129) — 6) Bābismo e Bahā'ismo (p. 133) — Il Bābismo (p. 134) — Il Bahā'ismo (p. 134) — 7) Gli Aḥmadiyyah (p. 135) — Gli Aḥmadiyyah di Qādyān (p. 135). — Gli Aḥmadiyyah di Lahore (p. 137).

CAP. VI. — **L'Islâm moderno** pp. 139-168

La cristallizzazione dell'Islâm (p. 139) —
Il modernismo (p. 141) — Rassegna del
modernismo (p. 146) — In India ecc. (p.
147) — In Egitto (p. 151) — In altri paesi
(p. 162) — In Turchia ecc. (p. 162).

BIBLIOGRAFIA pp. 169-171

INDICE DEI NOMI PROPRI E DEI TERMINI TECNICI pp. 173-200

UNIVERSITY OF CHICAGO



50 707 272

16 18437

PREZZO L.

